Pierre
BOURDIEU

Seçilmiş Metinler

e Söyleyen
at Ünsaldı



Pierre Bourdieu
Choses dites

Heretik Yayınları:1 Pierre Bourdieu Dizisi:1
ISBN: 978-605-86008-1-2

1. Baskı 2013, Ankara

Yayına Hazırlayan: Levent Ünsaldı
Türkçe Söyleyen: Levent Ünsaldı
Redaksiyon: Barış Bakırlı
Dizgi: İsmet Erdoğan
Kapak: Gabrielle Gautier Ünsaldı - Ali İmren

Heretik Yayıncılık
Meşrutiyet Mahallesi, Konur sokak, 14/22, Kızılay-Ankara
Tel: (312) 418 52 00 Faks: (312) 418 50 00
Web: www.heretikyayin.com
Email: info@heretikyayin.com

Tarcan Matbaacılık Yayın San.
Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15. İskitler-Ankara
Tel: 0312 384 34 35

PIERRE BOURDIEU

Seçilmiş Metinler

Choses dites

Türkçe Söyleyen: Levent Ünsaldı



Pierre Bourdieu (1930-2002): Fransa'nın güneybatısında bir dağ köyünde dünyaya gelen Pierre Bourdieu, Fransa'nın itibarlı okullarından Ecole normale Superieure'ü bitirir. Cezayir'de yerine getirdiği zorunlu askerlik hizmeti sırasında etnolojiye ilgi duyar. Kabil toplulukları üzerine etnolojik saha araştırmaları gerçekleştirir. 60'lı yılların başlarında Paris'e döner ve Raymond Aron'un asistanı olarak Sorbonne'da çalışmaya başlar. 1964'te Ecole des hautes études en sciences sociales'da araştırma müdürlüğü yapar. Sonrasında yine aynı okulun bünyesinde Avrupa sosyoloji merkezi'ni kurar. 1975 yılında *Actes de la recherche en sciences sociales* isimli dergiyi kurar ve editörlüğünü üstlenir. 1981'de Fransa'nın en itibarlı akademik kurumlarından Collège de France'da sosyoloji kürsüsüne seçilir. Bütün bu süreç boyunca, köylüler, sanatçılar, işverenler, halk sınıfları, eğitim sistemi, üniversite gibi çeşitli alanlar üzerine yapmış olduğu çalışmalarla kendinden söz ettirir. Özgün teorik yaklaşımını (alan teorisi) titizlik ve maharetle inşa eder. Bu çerçevede yürüttüğü çok sayıda saha çalışması temel kavramlarının (alan, habitus, kültürel sermaye, *illusio*, doksa, sembolik şiddet, vb) tatbiki niteliğindedir. 90'lı yıllar Bourdieu'nün kamusal alanda, neoliberalizm karşıtı angajmanları üzerinden daha fazla görüldüğü yıllardır. Bu minvalde, 1998 yılında Raisons d'agir isimli derneği kurar. Arkasında devasa bir külliyat bırakan Bourdieu, 2002 yılında dünyaya gözlerini kapar.

Temel eserleri şunlarıdır:

Sociologie de l'Algérie (1958), *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* (1964), *L'amour de l'art: Les musées et leur public* (1966), *Un art moyen : Essai sur les usages sociaux de la photographie* (1965), *Le métier de sociologue: Préalables épistémologiques* (1968), *Les héritiers : les étudiants et la culture* (1968), *La reproduction : Éléments d'une théorie du*

système d'enseignement (1970), *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979), *Le Sens pratique* (1980), *Questions de sociologie* (1980), *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques* (1982), *Homo academicus* (1984), *Choses dites* (1987), *La noblesse d'État : grandes écoles et esprit de corps* (1989), *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire* (1992), *Réponses : pour une anthropologie réflexive* (1992), *La misère du monde* (1993), *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action* (1994), *Sur la télévision suivi de l'emprise du journalisme* (1996), *Méditations pascaliennes* (1997), *Les structures sociales de l'économie* (2000), *Science de la science et Réflexivité* (2001), *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn* (2002), *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique* (2002), *Esquisse pour une auto-analyse* (2004), *Sur l'État : Cours au Collège de France* (2012).

***Heretik*'te yayına hazırlanan eserleri:**

La reproduction : Éléments d'une théorie du système d'enseignement (1970)
La misère du monde (1993)
Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique (2002)

İçindekiler

TAKDİM

Pierre Bourdieu'nün bir eseri için takdim yazısı kaleme almak, en az o eseri Türkçeye aktarmak kadar zor bir iştir. Zira Bourdieu gibi hemen hemen her konuyu ele almış (köylüler, sanatçılar, papazlar, işverenler, halk sınıfları, eğitim sistemi, üniversite, vb) ve çalışmaları farklı disiplinleri kapsamış (etnoloji, sosyoloji, felsefe, dilbilim, ekonomi, tarih, vb) bir düşünürün derin ve nitelikli külliyatı, bir takdim yazısının sınırlayıcı çerçevesinde nasıl sunulabilir? Bir diğer güçlük, Bourdieu sosyolojisinin gerek Fransa'da gerekse diğer ülkelerde yarattığı tartışmalı etkidir. Burada mevzubahis olan, Bourdieu'nün sosyal teorisinin, kavram setlerinin ve bu araçlarla yürüttüğü saha çalışmalarının çeşitliliğinin ve derinliğinin tartışma konusu yapılması değildir (öyle ki bu kuramsal ve görgül zenginlik, Bourdieu'yü en amansız biçimde eleştirenler tarafından dahi çoğunlukla teslim edilmiştir). Altı çizilen daha ziyade, "Bourdieucü sosyoloji pratiklerinin", dışa görece kapalı "epistemik kümelenmeleri" teşvik etme ve yer yer, sınırlı da olsa, dogmatizme kayma riskini kendi içinde taşımalarıdır. Bu durum, kraldan çok kralcı haleflerin, ***bourdivin***[1]

1 Fransa'da çeşitli çevrelerde Bourdieu'den bahsedilirken zaman zaman kul-

kelimesinde vücut bulan bir "münasebetsizliği" olarak değerlendirilip Bourdieu'nün kendisi zan altında bırakılmayabilir (ki bu, kuşkusuz yerinde bir tutum olacaktır). Lakin, Bourdieu'nün kendisinin de bu hususlarda her zaman çok net tavırlar sergilemediğini hatırlatalım. Bu belirsizlik Bourdieu'nün metinlerine de sirayet etmiştir. Dikkatli bir okur, elinizdeki kitabın ilerleyen sayfalarında bunu kuşkusuz fark edecektir. Bourdieu'nün bizatihi kendisinin açıkça ve defalarca ifade ettiği yersiz ve ucuz etiketlemelerden kaçınma kaygısı ve sosyolojiyi gereksiz ve kısır polemiklerden kurtarma çabası, hiç beklenmedik yerlerde yine aynı Bourdieu'nün kaleminden çıkmış ve Fransız retorik-polemik geleneğinin en mümtaz örnekleri arasında gösterilebilecek nitelikte, yarı örtük, agresif "vuruşlarla" eş zamanlı ilerlemektedir[2]. Bourdieu bu noktada, kendi sosyal teorisini "iğnemeler" üzerinden inşa etme "stratejisi" izler gibidir. "Hedef tahtasındaki" isimler zaman zaman değişkenlik gösterse de belli bir süreklilik arz eder (örneğin, yapısalcılık eleştirisinde Lévi-Strauss, ekonomizm karşıtı taarruzlarında Gary S. Becker, nicel fetişisti sosyoloji eleştirisinde Lazarsfeld, sübjektif sosyoloji eleştirisinde Garfinkel ve egemen sosyolojinin Fransa ayağının ifşasında zaman zaman "şamar oğlanına" dönüştüreceği, kısa bir zaman önce hayatını kaybeden Raymond Boudon).

Luc Boltanski ve Jean Claude Passeron gibi, Pierre Bourdieu'nün pek çok değerli çalışmaya beraber imza attığı[3]

lanılan ve yer yer kinaye de içeren lakap. *Divin*: ulu-kutsal, *bourdivin*: ulu Bourdieu.

2 Bourdieu üzerindeki Ecole normale etkisi burada da kendini hissettirir gözükmektedir. Zira mezunu olduğu bu itibarlı okulda sürekli yapılan münazaralar, *dissertation*'lar (sunumlar) özel bir yer tutar. Derslerde ve sınavlarda (ki en önemlisi *agrégation*– yeterlilik sınavıdır) ifade biçimlerine, retoriğe verilen önem merkezidir.

3 Örneğin Boltanski ile beraber, *Un art moyen : Essai sur les usages sociaux de la photographie* (1974), *La Production de l'idéologie dominante* (1976); Passeron ile beraber, *Les Héritiers, les étudiants et la culture* (1964), *Le Métier de sociologue, préalables épistémologiques*, (1968), *La Reproduction, Éléments*

"eski" sıkı "Bourdieucüler"[4]den bazılarının, "ocak"tan ayrılmalarına müteakip geliştirdikleri Bourdieu eleştirisi, kişisel hesaplaşmaları ve ocağın dogmatik yönelimlerinin eleştirisini de içeren teorik ayrışmaları gün yüzüne çıkartır[5]. Boltanski ve Passeron gibi "Bourdieucü" ekibin eski tüfeklerinin, yer yer Bourdieu'nün çalışma yöntemlerine de dokunan bu eleştirilerinin ardında "ustadan kopmak" ve kendi "dükkânını" açmak gibi bir saik söz konusu olabilir[6]. Lakin bu, bu tür tanıklıkları hiçbir şekilde önemsiz kılmaz. Aksine okurun, Bourdieu "gerçekliğini" tam olarak kavrama noktasında, her ekolün gelişiminde rastlanılabilecek bu tür kopma, ayrışma ve eleştirilere (bu eleştiriler kişisel bir nitelik taşısalar dahi) nüfuz edebilmesi fevkalade önemlidir. Benzer şekilde, Bourdieu'nün bilimsel alanda "takip" ettiği çeşitli stratejiler de[7] Bourdieu'yü, sosyal yörüngesini ve teorisini kavramak açısından önemli ipuçları sunabilir. Hatta bunun da ötesine gidilerek Bourdieu'nün alan içi (sosyoloji alanı, bilimsel alan) mücadele stratejilerinin, kendi alan teorisinin bizatihi bir tatbiki

---

pour une théorie du système d'enseignement (1970).

4 Tırnak içindeki "Bourdieucü" ibaresini burada, Pierre Bourdieu'nün sosyal teorisini veya kavram setlerini işaret etmek veya gerek tefekkürde gerekse görgül saha çalışmalarında Bourdieu'nün teorik yaklaşımına göreceli olarak merkezi bir önem atfetmek anlamında (Bourdieucü yaklaşım, Bourdieucü çerçeve, Bourdieucü kavram, Bourdieucü ekol, vb'de olduğu gibi) elbette kullanmıyorum (ki buna kimsenin bir itirazı olamaz). Kastettiğim ve eleştirdiğim "Bourdieucü"lük daha ziyade, tahakkümle mücadele adına kendi tahakküm mekanizmalarını yaratan, dışlayıcı, inanç temelli bir epistemik kümelenme, dogmatik bir mümessillik kurumu olarak "Bourdieucü"lüktür.

5 Bu minvalde bkz: Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991; Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

6 Bu, özellikle Boltanski için doğrudur. 1984 yılında ahlak ve siyaset sosyolojisi çalışma grubunu (*Groupe de sociologie politique et morale*) kurar ve Fransız pragmatik sosyolojisi içerisinde konumlanır.

7 Ki bu stratejiler sinik bir Bourdieu profili çizmemeli ve "strateji" kavramının kendisi, tam da Bourdieucü anlamda, konumla bağlantılı bir habitusun doğurgan şemalarının bir ürünü olarak telakki edilmelidir.

olup olmadığı sorulabilir. Bu noktada, Bourdieu ve Durkheim arasındaki paralellikler, çeşitli düzeylerdeki teorik yakınlıkların ve her ikisinin de Ecole Normale mezunu olmalarının ötesine geçmiş görünmektedir. Sınırları net, çekirdek bir ekip ve çeşitli kurumsal ayaklar (üniversitede "yer tutmak", "şebekeyi" oturtmak, bir dergiye sahip olmak[8], vb) vasıtasıyla alana "çeki düzen verme" ve devamında uluslararasılaşma eğilimi her iki sosyologda da çok nettir. Örneğin Durkheim'ın Anglosakson dünyaya açılması özellikle yeğeni Marcel Mauss üzerinden olmuştur. Sosyolojinin hünerli ustalarından, Amerikalı sosyolog, "güzel insan" Howard S. Becker, bir sohbetimizde Bourdieu'nün de benzer bir uluslararasılaşma (Becker'ın ifadesiyle "domine etme") "stratejisini", ABD'de, Alvin Gouldner ve özellikle Erving Goffman üzerinden izlediğini hatırlatıyor ve Fransa'daki durumu biraz da abartarak "Bourdieu dogmatizmi" şeklinde tanımlıyordu[9].

Türkiye'deki duruma gelirsek; milli folklorumuzun değişmez figürlerinden "tercüme aydınının" merkezi öğesini oluşturduğu zengin mümessillik geleneğimizde Bourdieu kullanımı, "yarım yamalak bilme", "k...çına takılma" ve Bourdieu teorisini saha çalışmalarında kullanmaktansa Bourdieu gibi konuşarak ve ya-

8 *L'Année sociologique* (Durkheim), *Actes de la recherche en sciences sociales* (Bourdieu).

9 Amerikan sosyoloji alanının göreceli genişliği ve aynı zamanda Fransız sosyolojisinden bihaber olması sebebiyle, Bourdieu'nün bu çabalarının ABD'de sınırlı ölçüde karşılık bulduğunu ve Bourdieu'nün Atlantik ötesiyle bağlantısını, Bourdieucü ekolün bugünkü en önemli temsilcilerinden Loïc Wacquant'ın ABD kariyerinde de etkili olacak olan William Julius Wilson aracılığıyla kurduğunu da ekliyordu. (Becker'a göre Goffman'ın uzak durması sebebiyle devamı gelmeyecek olan) Goffman-Bourdieu yakınlaşmasının bir göstergesi olarak Goffman'ın temel eserlerinden *Asylums* başlıklı kitabın Fransa'da Bourdieu'nün yönettiği seriden (Editions de Minuit, collection "sens commun") çıktığını hatırlatalım. Lakin kitabın temel kavramlarından "total kurumun" Fransızca baskısında "totaliter kurum" olarak karşılandığını da ekleyelim. Becker'a göre bu, kitabın ruhu ve Goffman'ın teorik yönelimiyle (sembolik etkileşimcilik) kesinlikle bağdaşmayan bir karşılamadır.

zarak "ekmek yeme" safhalarını henüz aşamamış durumdadır. Diğer bir ifadeyle, epistemolojik eleştiri geleneğinin[10], çeşitli sebeplerle sınırlı kalmış olduğu ülkemizde durum "feci"dir. Bourdieu, 15-20 yıl öncesinin Giddens'ı durumundadır. Memleketin münevverini bir anlamda sıradan bir "takipçi" konumuna sokan çeşitli faktörlerin bu ideolojik ve imgesel tâbi oluşlarda elbette büyük payı vardır. Örneğin, fikrî ürünlerin "ithal" edilme süreçlerinde üreticiye (Batıya) duyulan hayranlık, ithal edilen ürünün (kavramın) ithalatçı firmaya (münevvere) iç pazarda sağlayabileceği getiri ve "saygınlık" (örnek olarak bihaber olunan bir kavramı memlekette ilk kez dolaşıma sokan akademisyenin bundan sağlayabileceği akademik-entelektüel rant) kuşkusuz epistemolojik ihtiyata pek de elverişli olmayan bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu hususta söylenebilecek daha çok şey vardır; lakin burası yeri değildir.

Tercüme ettiği bir kitap için bu nevi bir girizgâh uygun gören mütercim kuşkusuz şaşırtacaktır. Özellikle memleketin mümessil düşünürü bunu anlamakta güçlük çekecektir. En sıradan ifadesiyle "insan ürününü kötüler mi yahu?" diyecektir. Ancak mesele gerçekten, yermek veya övgüler dizmek değildir; mümessil olmak veya olmamak (veyahut olmuyormuş gibi yaparak olmak da) değildir. Bütün bunların bir manası yoktur. İtiraf etmeliyim ki Bourdieu'süz iki kelime etmeyen, geride bıraktığı devasa külliyatın derinliğine ve daha da önemlisi toplumsalı kavramadaki "araçsal işlevselliğine" gerçekten inanan ve bundan çalışmalarında faydalanmış biri olarak ben de bu satırları yazarken tereddütler içerisinde kaldım. Yanlış anlaşılmaktan, eserin önsözünde bana tahsis edilmiş yeri, kitabın kendisinin önüne geçecek şekilde "namussuzca" araçsallaştırmaktan korktum. İşte bu tereddüt ve hissiyatla şu anda okuduğunuz metni kaleme almaya başladım... Ve gerisi geldi; üstelik başlangıçta hiç de tasavvur

10 Fikri/kavramsal ürünlerin üretim, dolaşım ve kullanım şart ve şekillerinin tahlili, kritiği anlamında.

etmediğim bir yazı tarzı ve içeriğe kavuşarak. Becker, elinizdeki kitapla eş zamanlı olarak *Heretik*'ten çıkan kitabında[11], akademik yazımın örtük veya açık kaidelerinin tefekküre ket vuran etkilerinden bahsediyor. Kuşkusuz haklı. Söylenmesi gerekeni söylemeyen ve akademik laf cambazlıkları içerisinde boğulan bir metnin kıymeti ve bu tür metinlere olanak tanıyan bir kurumun bizatihi kendisi sorgulanmalıdır. Dolayısıyla genel akademik uzlaşımı takip ederek Bourdieu'nün külliyatının ve kavram setlerinin sıradan bir özetini vermektense (ki başlangıçta kafamda kurguladığım metin böyle bir metindi), Bourdieu düşüncesini bütünüyle (tartışmalı noktalarıyla, zenginlikleriyle) kavramaya imkân tanıyabilecek bazı dağınık nüveleri kısaca ön plana çıkarmayı ve Bourdieu düşüncesine en büyük zararı verdiğini düşündüğüm dogmatikleştirme eğilimine karşı (ki bu kendi anavatanına kıyasla Türkiye'de çok daha güçlüdür[12]), Bourdieu'yü "göreceleştirerek" kıymetini muhafaza etme fikrini daha makul buldum. Bu, aynı zamanda Bourdieu'yü "kutsamak" veya "öldürmek" kolaycılığından uzak durmaktır. Bourdieu gibi tefekkürümüzün ufuk çizgisini bayağı genişletmiş bir adam bunu fazlasıyla hak etmektedir.

Dolayısıyla bu metindeki tespitlerim kesinlikle normatif bir

11 *Sosyal Bilimcilerin Yazma Çilesi, Yazımın Sosyal Organizasyonu Kuramı*, Ankara, Heretik, 2013.

12 Örneğin bugün Paris'de, *quartier latin*'nın her köşesinde Bourdieu'den bahsedildiğini sanmak saflık olacaktır. Aynı şeklide, Fransa'da, bir lisansüstü tezi kapsamında her sayfaya 10 adet Bourdieu referansı sıkıştırmak da hoş olmayan çeşitli tepkilere yol açabilir. Öyle ki, eğer bunu yapan Türkiye gibi bir ülkeden gelen bir öğrenciyse (ki ne hikmetse genelde Fransızların kendilerinden çok bu tür öğrencilerde böyle bir eğilim görülür. Burada atıf yapılan düşünürün ismi değişebilir -Foucault, Badiou, Derrida, vb-) trajikomik durumlara düşülebilir. Bu satırların yazarının bizatihi kendisi, tez danışmanından (ki kendisi de eski bir "Bourdieucüdür") "Mr. Unsaldi, karikatüral bir duruma düşüyorsunuz" ifadesini ("3.dünyadan gelen" ve özgüveni sınırlı bir öğrencinin, alanda meşru olan bir referansın k...çına takılarak kendi açığını kapatma çabası anlamında) işittiğinde bunu, yerin dibine girerek tecrübe etmiştir!

içerik taşımamaktadır. Mesele doğru-yanlış, iyi-kötü meselesi değildir. Kuru fasulyeyi sever gibi Bourdieu'yü sevmek veya sevmemek de değildir. Bourdieu, Kıta Avrupası'nın felsefi, etnolojik ve elbette sosyolojik mirasının en mümtaz seviyesidir. Yaptığı çalışmalar fevkalade zihin açıcıdır, yol göstericidir. Sunduğu teorik araçlar, sosyalin derinliklerine maharet ve yetkinlikle nüfuz etmeyi becerebilmiş bir sosyolojinin araçlarıdır. Ancak adı üstünde araçtır, yani kullanılmalıdır; aksi halde hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur. Tahakküme karşı verdiği mücadelede, Fransız sosyoloji alanı içerisinde sergilediği [tartışmalı] stratejilere gelince, burada durum farklıdır. Bir teori belki de bu şeklide yeşerir; bir ekol böyle inşa edilir; alanda böyle "köşe tutulur"; kısacası bir Bourdieu belki de böyle olunur; en son tahlilde bilim, bir retorik (ikna etme sanatı), bir polemik türü değil midir? Bu satırları yazarken benim üslubum da polemik öğeler içermiyor mu? Bu sorulara vereceğim net ve kesin yanıtlarım yok. Bildiğim tek şey, bir düşünürü (ismi Bourdivin da olsa!) hakkıyla anlamanın tek yolunun, tefekkürünün yeşerdiği koşulları ve zamanı kavramaktan geçtiğidir (gerek sosyolojinin gerekse Bourdieu'nün alan teorisinin işaret ettiği de budur). Bu, bir sosyoloğu bekleyen en büyük tehlikeden, dogmatizmden sakınmanın da tek yoludur.

Elinizdeki kitap bu minvalde, Bourdieu'nün teorisini, fikri ve sosyal arka planıyla anlama noktasında önemli bir eserdir. Kitap, her bölümde Bourdieu'nün merkezi bir kavramı veya sosyal bilimlerin temel bir meselesi etrafında şekilleniyor. Özellikle mülakatlardan oluşan birinci bölümde Bourdieu, çeşitli sorular üzerinden teorisini açımlıyor, kendisini bu noktaya getiren fikri ve sosyal yörüngeyi ortaya koyuyor ve hangi kavramla ne demek istediğini, hangi noktaların yanlış anlaşıldığını titizlikle hatırlatıyor. Aslında kitabın orijinal ismi bile Bourdieu'nün bu "pedagojik" gayesini ifade ediyor gibi: *choses dites*. Kelimesi kelimesine "çevirisi" "söylenmiş şeyler" olan bu başlığı, dilimizde Fransızcadaki anlamını tam anlamıyla vermemesi sebebiyle "seçilmiş me-

tinler" olarak karşıladım. Bu tercih de bütün "çeviri" tercihleri gibi tartışılabilir, ancak her hâlükârda Bourdieu'nün bu kitabı tasavvur ediş şekline ihanet etmediği kanısındayım. Kitap, "Bourdieu düşüncesine giriş" niteliğinde hepsi birbirinden derinlikli makalelerden oluşuyor. Ancak özellikle "Vekâlet ve Siyasal Fetişizm" başlıklı metne okurun ayrı bir dikkat göstermesini hararetle tavsiye ederim. Bourdieu bu makalesinde, siyaset-siyasal partiler-siyasal mücadele ekseninde, Türkiye'de pek alışık olmadığımız tarzda ve nitelikte bir çözümleme sunuyor.

"Çeviri" meselesine gelince; bir dilden diğer bir dile bir fikri aktarma faaliyetinin içerdiği güçlükler herkes tarafından ve özellikle de bunu tecrübe etmiş kişiler tarafından bilinir. Bu noktada esas olanın, kelimeleri değil fikri aktarmak olduğu sürekli olarak ifade edilse de ne yazık ki buna pek riayet edilmez. Zira hakkıyla yapılmış bu tür bir aktarma faaliyeti meşakkatlidir; her defasında yeniden yazmak demektir, Dolayısıyla özenli biçimde yapılmış bir "çeviri", "çeviriden" başka her şeydir. Aktarılan fikrin yazarının genel kuramına vakıf olmayı, metinde tecessüm etmiş tefekküre sadakati, fakat aynı zamanda belli bir "bilek serbestliğini" ve bütün bunların ötesinde, "dilin sosyal teorisine" vakıf olmayı gerektirir. Zira kelimeler kesinlikle tali öğeler değildir; gösterendir, var edendir veya var olan üzerinde uzlaşımı sağlayandır. Dolayısıyla Deleuze'ün *Instance paradoxale*'da[13] altını çizdiği üzere, temsil edilebilir veya gözlemlenebilir olan, görgül veya imgesel olan her şey az çok sözcük ve şey, isim ve nesnedir eş zamanlı olarak.

Bu bağlamda dil, bir toplumun idrak tasnif ve kıymetlendirme kategorilerinin kelimelerdeki tezahürüdür. Dolayısıyla bir aktarma faaliyetinde aktarılan devasa bir zihniyettir. Bu zihniyetin bazı öğeleri, kategorileri, anlamlandırma şemaları, başka bir dilde tam anlamıyla mevcut olmayabilir. Her kelimenin kendisi

13 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, s. 55.

devasa bir sosyal teoridir. Yeniden yazma faaliyeti bu bağlamda, salt biçimsel bir ikame ediş değildir; bir kelimeyi başka bir kelimeyle karşılamanın ötesinde, bir idrak kategorisini başka bir dilin başka bir idrak kategorisi nazarında var etmektir, "duyulur-okunur-anlaşılır" hale getirmektir. Dolayısıyla "çeviri", "çevirmen" gibi ifadeleri, dilin, kelimenin ikincil olduğu izlenimini yaratması ve bu yanılsamanın devamında doğurduğu "hazin" sonuçlar sebebiyle[14] tırnak içerisinde kullanmamız gerektiği kanısındayım. İşte tam da bu sebep dolayısıyla, o her zamanki zekâ kıvraklığıyla bana Can Yücel'in Shakespeare aktarımlarında kullandığı "Türkçe söyleyen" ibaresini hatırlatan sevgili hocam Kurtuluş Kayalı'nın önerisini tereddütsüz kabul ettim. Hatalarıyla sevaplarıyla bu çalışmada yapmaya gayret gösterdiğim tam anlamıyla buydu: "Bourdieu'yü Türkçe söylemek". Elimden geldiğince ve olabildiğince metne sadık kalarak bileğimi serbest bıraktım ve yazdım; sonra sildim ve yeniden yazdım, sürekli olarak yeniden yazdım, defalarca sildim ve yeniden yazdım... Kısacası bileğim ve tefekkürüm yettiğince bu kaliteli eserin hakkını vermeye ve gereken özeni göstermeye çalıştım. Buna rağmen yetersizlikleri, eksikleri elbette vardır. Bunları üstleniyorum. Zira hakkı verilmiş her "çeviri", "çevirenin" idrak kategorilerinde damıtılmış yeni bir yorumlamadır. Aslında bu, her okuma faaliyeti için geçerlidir. Okumak, belli şartlar altında yapılan bir icradır. Bu icradan hâsıl olan yorum kalıpları, okuyan gözün perspektifinden izler taşır. Dolayısıyla, kitap veya edebiyat eleştirmenlerinin dillendirmeyi pek sevdikleri "yazar bu eserde aslında şunu demek istiyor" klişesi, metnin derinliklerinde saklı esas hakikati bulduğunu sanan esaslı eleştirmenin, esaslı meslek doksasıdır. Kutsal metinlerde kutsalı bulan ve bunu bigânelere yayan inanç tacirinin kurumsal sahtekârlığından ve otoriter iktidarından izler taşır[15].

14 Türk yayın hayatındaki "çevirilerin" vasatlığı bu duruma tanıklık eder.

15 Bu minvalde, elinizdeki kitabın "Okuma, Okuyucular, Okumuşlar, Yazın"

Çeviri açısından yer yer (ve hatta bazı bölümlerde sıklıkla) eski Türkçeye başvurmuş olmam kuşkusuz eleştirilecektir. Bunun metni "ağırlaştırdığı" eleştirisi yapılacak ve bazı okurlar muhakkak "kulağımı çınlatacaklardır!" Kulağımda çınlatılacak bütün bu olası eleştiri senfonisinin elbette haklılık payı vardır. Ancak, zaman zaman eski Türkçeye yönelme tercihimin, benimle aynı kuşak akademisyenlerin bazılarında görünen, "akademik persona" havasına bürünmek gayretiyle en ufak bir ilgisi yoktur. Tersine, dil ve "çeviri" hususunda meseleye oldukça "pragmatik" bakıyorum. Dilsel ifade ve kullanımlarla (argo, eski Türkçe, Osmanlı Türkçesi, Türkçeye uyarlanmış yabancı kökenli kelimeler, vb) her zaman komplekssiz bir ilişki kurdum. Mesele benim için hiçbir zaman, eski Türkçe veya yeni Türkçe taraftarı olmak gibi bir karşıtlık içerisinde ya da yabancı kökenli kelimeleri reddetmek veya koşulsuz kabul etmek noktasında şekillenmedi. Bu sebeple, aktarmam gereken fikri veya idrak kategorisini hangi kelimeyle karşılayabiliyorsam veya hangi kelimenin "oturduğunu" düşündüysem o kelimeyi kökenine bakmaksızın tereddütsüzce kullandım. Derdim ne Öztürkçeyi keşfetmek ne de çeşitli saiklerle eski Türkçeye bağlılığımı sunmaktı. Derdim, Bourdieu'yü dilimizde hakkını vererek söylemekti, hepsi bu...

Bu noktada Bourdieu'nün "çevirmenin" işini kolaylaştırmadığı bilinir. Burada da Bourdieu, Kıta Avrupası yazım geleneğinin en üst noktasıdır. Özellikle fenomenolojik gelenekle kurduğu ilişki yazım tarzına yansır. Bourdieu'nün karmaşık ve uzun yazım tarzı, akademik ortodoksinin tumturaklı yazma tazyikine verilmiş bir ödün değildir. Tam tersine, sosyal teorisinin zorunlu bir sonucudur. Bourdieu için kelimeler, ortak kanının, yani tahakkümün ve sembolik şiddetin kelimeleridir. Tanımlar, kavramlar, bir anlamda siyasetin "başka yollara devamıdır"; sembolik şiddetin bizatihi kendisidir; siyasal mücadelenin alanıdır.

başlıklı makalesi, okuma-yorum-inşa-aktarma ekseninde zihin açıcı çözümlemeler içermektedir.

Bu noktada Bourdieu siyasal olanı Weberci anlamda açar. Siyasalı, kişiler, gruplar veya sınıflar arasındaki iktidar ilişkileri üzerinde etkili olabilecek her türlü eylem veya algılama kategorisi olarak tanımladığı andan itibaren, sözün şeyle buluştuğu noktada, "hakikat" üzerine "konuşmak", "hakikata" dair bir "tespitte" bulunmak, "hakikati" "işaret etmek" siyasal bir çehre kazanır. Bourdieu'ye göre egemenin iktidarı her şeyden önce egemenin algılama kategorilerini, kavramlarını, kelimelerini "paylaşmakla" başlar. Dolayısıyla iktidar ilişkileri üzerinde etkili olduğu ölçüde her muhayyile, her kavram, her bilgi siyasaldır; bilim siyasaldır; sosyoloji siyasaldır. En sıradan kelime bile, bir "gerçekliği" belli algılama kategorileri üzerinden, çeşitli aktörlerin konumları doğrultusunda, "inşa" ettiği veya "tespit" ettiği andan itibaren siyasaldır. Dolayısıyla Bourdieu açısından, "gizli" olana, tahakkümün mekanizmalarına ulaşmak, tahakkümün kelimelerini, diğer bir ifadeyle günlük dili "ayraç" içine almakla başlar. Bu noktada Bourdieu üzerindeki fenomenolojik geleneğin etkisi çok açıktır. Başka bir epistemolojik damardan kaynaklansa da, Durkheimcı ekolün önfikirleri (*prénotion*) de dile karşı beslenen benzer bir ihtiyata vurgu yapar. Bu ihtiyat, Fransız tarihselci epistemoloji geleneğinde (Bachelard, Koyré, Canguilhem) derin bir yankı bulur. Bourdieucü düşüncenin dil hususunda benzer bir hassasiyeti yakaladığı diğer bir damar ise Wittgenstein'ın dil teorisidir. Bourdieu'nün tek ve temel epistemoloji kitabında, bilimsel (sosyolojik) bilginin "üretim safhalarına" ilişkin vurguladığı üçlü süreç ("kopuş-inşa-sınama") tam da bütün bu farklı epistemolojik etkilerin damıtılmış halidir. Dolayısıyla, Bourdieu'nün metinlerinin yer yer "çıldırtan" karmaşıklığı, aslında toplumsal gerçekliğin karmaşıklığıdır; bu karmaşık gerçekliğe nüfuz noktasında elzem olan kavramsal inşanın derinlikli ve gelişkin karmaşıklığıdır.

Bütün bu parametreler ışığında Bourdieu'yü "Türkçe söylemek", başka bir dilin "gerçekliğinde", kavramsal "ruhunda" aktarmak mesai gerektiren bir iştir. Bu, Türkçenin sözde "sığlı-

ğıyla", cümle yapılarının buna imkân tanımamasıyla, vs ilişkili bir durum kesinlikle değildir. Örneğin Bourdieu'nün İngilizce "çevirilerinde" de aynı durumla karşılaşılır. Bourdieu'nün İngilizce "çevirileri" daha "düz"dür. Kısa ve net ifadeleri seven Anglosakson okurun bu yönelimi, yayınevleri ve "çevirmenlerin" dilsel ifade tercihlerinde etkili olmuş olabilir. Bu çok önemli bir parametredir. Bir yazarın "ithal edildiği" ülkedeki "yazım alanının" yapısı (yayınevleriyle, dergileriyle, tekelleriyle, vb), "ithal" edilen yazarın o ülkedeki algılanış ve yorumlanış şeklini büyük ölçüde belirler.

Örneğin "Bourdieu yapısalcı mı, post-yapısalcı mı", "Foucault için post-yapısalcı diyorlar!" gibi gülümseten ifadeler, meseleyi hep aracı ülkeler ve kurumlar ve daha da önemlisi "zamanında" tartışmayan bir entelektüel alanın "dar" sorularıdır. Zira bugün bu soruların Fransa'da kesinlikle hiçbir anlamı yoktur. Yapısalcılık tartışmalarının doğduğu, geliştiği ve göreceli olarak söndüğü dönem ve alan son derece nettir; ana dinamiğini 60'lı yılların Lévi-Strauss-Sartre kapışmasında bulur. Aynı dönemde Türkiye'de, ekseriyetle memleketin "üretim biçimine" sabitlenmiş bir fikrî hayatta, Tahsin Yücel'in ve birkaç dilbilimcinin çalışmaları dışında (o da yetmişlerin ikinci yarısından itibaren), bu tartışmanın izine rastlamak güçtür[16]. Başka mümessillik şebekeleri üzerinden, ancak 90'ların başından itibaren tartışmanın alevlenmesi ise bu anlamda bir tarihsel anakronizmdir; bu, aynı dönemlerde, 70'lerin teknolojisi Renault 12'yi "Toros" adı altında birkaç modifikasyonla pazarlamaya benzer. Unutulmamalıdır ki; fikri alanın zıtlıkları ve kapışmaları, uçlardan biri yoksa anlaşılamaz veya daha doğru bir ifadeyle her uç kendini diğeri üzerinden tanımlar. Bir anlamda Lévi-Strauss, Sartre olduğu için Lévi-Strauss'tur. Yapısalcılığı anlamak için varoluşçuluğu anlamak; Lévi-Strauss'u anlamak içinse Sartre'ı anlamak gerekir.

16 Lévi-Strauss'un bu minvaldeki temel referans kitabı, 1958 tarihli *Yapısal Antropoloji*, Kasım 2012'de Türkçeye kazandırılmıştır.

Bir anlamda Lévi-Strauss'u, Lévi-Strauss yapan Sartre ve Sartre'ı Sartre yapan da Lévi-Strauss'tur. Dolaysıyla meseleyi bağlamından kopuk ve "parselleyerek" tartışan bir ülkede, "aktarma faaliyetinin", kör bir "bilmemneciliğe" kayması kuşkusuz doğaldır.

Bourdieu, bu tür bir çözümlemenin en yetkin örneğini *Les conditions sociales de la circulation internationale des idées* [Fikirlerin uluslararası dolaşımının sosyal koşulları] adlı makalesinde vermiştir[17]. Bir fikrin, kavramın ülkeler arası dolaşımı sırasında, nüfuz ettiği alanların bizatihi yapılarının aynı olmamasından ötürü uğrayabileceği anlam kaymalarını derinlikli biçimde analiz etmiştir. Dolayısıyla, dilsel ifade tercihleri, kavramların sahipleniliş şekilleri, yazım tarzları, "aktarma-çevirme" pratikleri, vb, fikri alanın yapısı ve faillerin (yayın tekelleri, mümessillik kurumları, fikri distribütörler, vb) bu yapı bağlamında şekillenen stratejilerinden bağımsız değildir. Daha basit bir ifadeyle, Bourdieu'nün, Deuleuze'ün veya Foucault'nun St Michel'de tartışılma şekliyle, New York'ta tartışılma şekli bir değildir. Anglosakson literatürü yakından "takip" eden ODTÜ, Boğaziçi veya Bilkent gibi "gözde" okullarımızın "gelişkin" akademisyenlerinin bazen atladıkları nokta da budur. İç piyasaya sundukları "ürünlerin" Amerika veya İngiltere üzerinden ithal edildiğini ve Amerikalı distribütörden aldıkları ürünün hâlihazırda başka bir ürün olduğunu gözden kaçırırlar. Mesele, Heidegger'in sadece Almancadan, Foucault'nun ise sadece Fransızcadan "çevrilip" "çevrilmemesi" meselesi değildir. Orijinali Fransızca veya Almanca olan bir eser elbette İngilizce üzerinden de "çevrilebilir", ancak bütün bu parametrelerin göz önünde tutulması ve metnin orijinaliyle sürekli mukayese yapılması kaydıyla bu mümkündür.

"Çeviri" hususundaki bu hassasiyet ve ilkeler bütünü yayın hayatına yeni başlayan *Heretik*'in şiarları arasında yer alacaktır. "Eşekli" yayınevimizin hayata ilişkin duruşuna ve genel yayın

17 *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.145, No:145, 2002, ss.3-8.

politikasına ilişkin bir metin bu kitabın son sayfalarında bulunabilir. Heretik düşüncenin heretik kitaplarının dilimize kazandırılması her zaman *Heretik*'in öncelikli hedeflerinden biri olacaktır. Ancak bu hiçbir zaman bir mümessillik şebekesine dönüşmeyecektir. Bu minvalde düşünen ve emeğe, çalışmaya, üretmeye değer veren bütün dostlarımıza *Heretik*'in kapıları ardına kadar açıktır.

Elinizdeki kitap, telif haklarının alınmasından, "çevirisine", oradan tashihine, dizgisine, baskısına ve dağıtımına kadar çok az sayıda insanın, çok kısa bir zaman ve çok kısıtlı şartlardaki inanılmaz gayreti, emeği ve insanüstü bir mesaisi ile vücut bulmuştur. Katkısı olan bütün dostlara müteşekkirim. Özellikle *Heretik*'in kuruluşuna büyük katkısı olan Ercan Geçgin'e; "çeviriyi" yetiştirememe korkusuyla desteklerini istediğim ve kitabın iki kısmını yetkinlikle "çeviren" (2. Bölüm: 5. Kısım ve 3. Bölüm: 5.Kısım) Yusuf Polat ve Nafız Akşehirlioğlu'na; yoğun mesaisine rağmen kitabın kapağını tasarlamak için vakit bulan eşim Gabrielle Gautier Ünsaldı'ya; metnin tashihini ciddiyetle üstlenen, yetenekli kardeşim-öğrencim Barış Bakırlı'ya ve son olarak dizgi ve matbaa hususunda yardımını esirgemeyen İsmet Erdoğan'a minnetlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Son olarak Bourdieu'den bir alıntıyla kapatalım: Şöyle diyor Bourdieu:

"Bir düşünürle beraber aynı düşünüre karşı düşünebileceğimizi, özellikle Max Weber ile ilişkim hususunda sıkılıkla hatırlattım. Örnek olarak alan kavramını, papaz, peygamber, cadı arasındaki ilişkiler üzerine önerdiği analizi düşünerek hem Weber'e ***karşı*** hem de Weber ***ile birlikte*** inşa ettim. Aynı anda bir düşünürle hem beraber hem de ona karşı düşünebileceğimizi söylemek, geçmişin düşünceleriyle ilişki kurarken kullanmaya alışık olduğumuz sınıflayıcı mantığın (...) hepten tersini söylemektir. Marx ile Marx'a karşı veya Durkheim ile Durkheim'a

karşı ve elbette Marx ve Durkheim ile Weber'e karşı (veya tam tersi sırada) düşünebileceğimiz kanısındayım. Bilim böyle işler. Dolayısıyla Marksist olmak veya olmamak kesinlikle bilimsel olmayan dinî bir alternatiftir..."[18]

Peki ya "Bourdieucü" olmak veya olmamak?

Levent Ünsaldı

Ankara, 02/05/2013

18 Elinizdeki kitabın 91. sayfası.

ÖNSÖZ

"Tahkimli şatonun ruhu, hareketli köprüdür"

René Char

Sosyolojideki özel yazım güçlüklerinin altını yeterince çizdim ve burada okuyacağımız metinler belki de bu güçlüklerden fazlasıyla bahsediyor. Ancak bu durum -en sarih tekrar ve noksanlıklarından arındırılmış- buradaki, sunum, mülakat, konferans veya tebliğlerin yazılı suretlerinin neşriyatını sanırım haklı kılmaktadır. Kâğıda aktarılmış söylem garip bir üründür; "yazan" ve "söyleyecek bir şeyi olan" arasındaki doğrudan bir karşılaşmada tasavvur edilen (bir sosyal ilişkinin her tür doğrudan deneyimi dışında ve aynı şekilde hemen kavranan bir sorunun zaruret ve teşvikleri dışında), her türden direniş ve tasvip alametleriyle tezahür eden bir üründür. Kendi üzerine kapanmanın eşi bulunmaz erdemlerini söylememe gerek yok. Diğer etkileri dışında, şurası açıktır ki; okurun özgürlüğünü tam kılmak için yazarın olabildiğince geride durduğu, böylece söyleme müdahilliğini açığa çıkaracak retorik tesirleri (birinci tekil şahıs kullanımı gibi) kendisiyle beraber götürdüğü bir metnin özerkliğini tesis eder.

Ancak bir dinleyicinin, bilhassa bir dinleyici kitlesinin varlığı, hepsi menfi olmayan etkiler içerir: hususiyetle, eş zamanlı biçimde hem bir tahlil hem de bir tecrübe nakletmek ve pek sıklıkla idrak seviyesinden çok, irade seviyesinde bulunan iletişim engellerini kaldırmak söz konusu olduğunda. Dile getirilen söylemin o anlığı ve tek hatlılığı basitleştirmelere ve tekrarlara yol açsa da (benzer soruların sorulması da bu durumda etkilidir) özenli bir muhakemenin tek tek üzerinde durması gereken aşamaları çok hızlı biçimde atlayarak bir noktadan diğerine geçmeye imkân tanıyan sözün sağladığı kolaylıklar, yazının bitmek tükenmek bilmeyen paragraf ve bölüm silsilelerinde geliştirdiği, açımladığı karmaşık bütünlüklere değinmeye müsait sıkıştırmalara, kestirmelere ve yaklaştırmalara izin verir.

Dikkatli muhatapların varlığı tarafından dayatılan kavratmak ve idrak ettirmek kaygısı, soyutlama ve örnekleme arasında gidiş gelişlere sevk eder ve metafor ve analoji arayışlarını teşvik eder (bizatihi kullanımları anında sınırlılıklarını söylemek kaydıyla, bu metafor ve analojiler en karmaşık modellerin yaklaşık bir kavrayışını vermeye ve böylece daha özenli bir sunuşa geçmeye imkan tanırlar). Bilhassa, gerek koşulları gerekse nesneleri itibarıyla çok farklı sözsel ifadelerin yan yana sıralanması, aynı mevzunun farklı bağlamlarda ele alınış veya farklı alanlara aynı şemanın uygulanma şekillerini açığa çıkartarak bir tefekkür biçimini fiilî işleyişinde görmeye olanak verir (bu işleyişi, bitmiş bir yazılı eser, tamamen gizlemediği zaman bile hakkıyla gösteremez).

Mülakatın mantığı, birden çok durumda, bilimsel alana aidiyetin dayattığı temel sansürlerden birini kaldırma tesiri olan bir diyaloğa dönüşür. (Bu sansür o kadar derin şekilde içselleştirilmiş olabilir ki sansür olarak bile hissedilmez): Bizatihi yazıda, mesleki açıdan, tek kelimeyle bayağı veya kabul edilmez olarak görünen sorulara yanıt vermeyi engelleyen de budur. Ayrıca

muhlis bir muhatap, bütün hüsnüniyetiyle, çekincelerini ve muhalefetini aktardığında veya şeytanın avukatlığını yaparcasına, okuduğu veya duyduğu eleştiri ve itirazları kendi hesabına sorduğunda çeşitli fırsatlar verir. Bunlardan biri, akademik kibrin kelime oyunlarının veya bilimsel adabı muaşeretin suskunluğa ittiği tamamıyla merkezi önermeleri layıkıyla ifade etme fırsatı vermesidir. Diğeri ise yetkinsizliğin ve anlama yetersizliğinin kendi kendini yok eden sığlaştırmalarının veya kötü niyetli, aptalca ve aşağılık suçlamaların tetiklediği hor görme ve tiksinti hissiyatının, uğraşmamaya ittiği izah, çürütme veya tekzipleri ortaya koyma olanağı sunmasıdır. (Slogan ve siyasal suçlama şeklinde -determinizm, totalitarizm, pesimizm- bana yöneltilen ve hususiyetle Farisilikleriyle[19] beni şaşırtan eleştirilerin listesini burada narsistçe sunma gaddarlığını göstermeyeceğim: Zira kendine, hoş duyguların ve yüce davaların savunucusu rolünü biçmek -sanat, erdem, menfaat duygusundan sıyrılma-, özellikle bunu, manevi itibar meselesinin saklamayı buyurduğu her şeyi ifşa etmesi ve hatta bunu yaparken üzülüyor havası bile takınmaması hasebiyle, söz konusu duygu ve davalardan nefret etmekle suçladığımız bir kişiye karşı yapmak, kolay ve getirisi olan bir şeydir.) Soruyu önceleyen "istifham"[20] mefhumu, teorik yönelimleri ve bunları rakip görüşlerden ayıran her şeyi açıklamaya olanak verir. Detaylandırır; ampirik işlemlerin ve bu işlemlerin nihai araştırma protokolünde aşmak zorunda olduğu, sıkılıkla fark edilmeyen güçlüklerin izahatını vermeye imkan tanır; bu izahata teşvik eder. Gösterişli tavrın ve inayetin belki de aşırı reddinin sıklıkla sansürlemek zorunda bıraktığı bilgilerdir bunlar…

Ancak sözlü değiş tokuşun [iletişimin] en mühim erdemi

19 Ç.N: Farisilik, en katı Yahudi tarikatlarından biridir. İncil'de İsa peygamberin haça gerilmesinin sorumlusu olarak gösterilirler. Kuşkusuz bu sebeple Fransızcadaki kullanımında takiye yapan, ikiyüzlü, art niyetli kişi anlamında kullanılır.

20 Ç.N: zihinde, formüle edilmiş sorudan önce beliren soru-şüphe-sezgi.

her şeyden önce, taşıdığı sosyolojik mesajın bizatihi içeriği ve bu içeriğin sebebiyet verdiği mukavemet ile ilişkilidir. Bu kitapta yer alan [mülakat, tebliğ, sunum vb] sözsel ifadelerin pek çoğu anlamlarını, ancak telaffuz edildikleri şartlara ve yöneldikleri kitleye müracaat ettiğimiz takdirde elde ederler. Tesirlerinin bir kısmı kuşkusuz, reddedilmiş veya bastırılmış bir gerçekliğin açıklanmasının bazen yarattığı olağandışı gerilimi aşmaya yönelik ikna çabasından kaynaklanır. Gershom Scholem bir gün bana şöyle söylemişti: Yahudi sorunları üzerine, New York Yahudilerine, Paris Yahudilerine veya Kudüs Yahudilerine aynı şeyi söylemiyorum. Aynı şekilde, bana en sıklıkla sorulan sorulara verebileceğim yanıtlar, muhataplarıma, sosyolog olup olmadıklarına, Fransız veya yabancı sosyolog olup olmadıklarına, diğer disiplinlerden gelip gelmediklerine veya bigâne olup olmadıklarına göre değişmektedir. Bu, her bir soruya dair bir hakikat olmadığı ve bu hakikatin her zaman söylenmeye uygun olmadığı anlamına gelmez.

Ancak:

- Her durumda azami mukavemetle karşılaşacağımız noktaya gitmemiz gerektiğini (demagojik niyetin tam tersine);
- Her dinleyici kitlesine, kışkırtma gayesi olmaksızın ama aynı zamanda ödün de vermeden, gerçeğin kendisi için kabul etmesi en zor olan vaziyetini (yani gerçekliğini oluşturduğunu düşündüğümüz şeyi), beklentileri üzerine sahip olduğumuzu düşündüğümüz bilgiden istifade ederek (dalkavukluk etmek veya manipüle etmek için değil, kabul etmek ve razı olmakta en çok zorlanacağı şeyi, yani en derin adanmışlıklarını etkileyecek şeyi, amiyane tabirle "hazmettirmek" için) söylememiz gerektiğini benim gibi düşündüğümüz zaman;
- Her zaman sosyoanalizin sosyodramaya döndüğünü görme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağımızı da biliriz.

Böylece, kati surette ihtiyatsız bu söylemin belirsizlik ve kararsızlıklarının karşılığı, her cömert değişimin paylaşılan risklerinin alameti sesin titremesidir. Bu titreme, buradaki yazılı suretlerde biraz olsun hissediliyorsa sanırım neşriyatını haklı kılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

GÜZERGÂH

1

"Fieldwork in Philosophy"[21]

Soru- Öğrencilik yıllarınızda genel entelektüel vaziyet nasıl bir görünüm sergiliyordu; Marksizm, fenomenoloji, vb?

Cevap- 1950'li yıllarda öğrenciyken fenomenolojinin varoluşçuluk damarı zirvedeydi. Oldukça erken bir dönemde başta *Varlık ve Hiçlik*[22] olmak üzere Merleau-Ponty ve Husserl'i oku-

---

21 A. Honneth, H. Kocyba ve B.Schwibs ile Paris'de gerçekleştirilmiş mülakat (Nisan 1985). Almanca olarak şu başlık altında yayımlanmıştır: "Der Kampf um die symbolische Ordnung", *Asthetik und Kommunikation* (Frankfurt), 16, No: 61-62, 1986.

Ç.N: Britanyalı filozof John Austin bu kavramı gerçekleştirdiği bir dizi dilbilim çalışmalarının epistemolojik ve metodolojik kaygılarını tarif etmek üzere kullanır. Austin, gündelik dil üzerine yaptığı ampirik çalışmalardan yola çıkarak hem yapısalcı dilbilimin hem de felsefenin soyut, bağlamı olmayan, tarih-dışı dil, öznelik ve faillik tasavvurlarına eleştirel bir müdahale yapmak ister. Benzer şekilde, Bourdieu de yoğun saha çalışmalarına dayalı sosyolojik araştırmalarını, bir ölçüde felsefenin kadim sorularına müdahale etmek amacıyla kullanır. Bunu yaparken de bir yandan sosyolojiyi derdi olmayan yavan bir ampirisizmden, öte yandan da felsefeyi tarafsız olduğu varsayılan soyut, evrensel önermeler ve buna dayalı genellemelerden kurtarmak ve felsefi kavramların tarihsel, toplumsal ve politik doğasını ifşa etmek ister. Dolayısıyla, kavramı (*Fieldwork in philosophy*) bir bakıma felsefeyi sosyolojikleştirmek ve hatta bir bakıma da sosyolojiyi felsefeleştirmek olarak açımlayabiliriz.

22 Jean Paul Sarte, *L'Etre et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943 [*Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009].

muştum. Tran-Duc-Tao gibi bazıları Marksizm'i, fenomenolojiyle ilişkisini sorgulayarak entelektüel alanda kısmen var etmeyi başarmış olsa da Marksizm alanda tam anlamıyla bir konum işgal etmekten uzaktı. Buna rağmen o zamanlarda didaktik Marx okumaları yaptım. Özellikle Genç Marx'la ilgileniyordum. *Feuerbach Üzerine Tezler*'den[23] çok etkilenmiştim. Ama 50'li yıllar baskın bir Stalinizm dönemiydi. Bugünlerde her biri sert bir antikomünist olan bir sürü sınıf arkadaşım o zamanlar komünist partisindeydi. Stalinci baskı öylesine asap bozucu bir hâl almıştı ki Ecole normale[24]'de (Bianco, Comte, Marin, Derrida, Pariente ve diğerleri vardı) özgürlükleri savunan bir komite kurmuştuk. Le Roy Ladurie bu komiteyi okuldaki Komünist Parti hücresine ihbar etmişti...

Akademi yönelimli felsefe heyecan verici değildi... Kendisiyle birlikte "tez" hazırladığım (Leibniz'in *Animadversiones*'inin yorumlanmış bir çevirisiydi) Henri Gouhier'e ve Gaston Bachelard, Georges Canguilhem gibi değerli ustalara rağmen durum böyleydi. Sorbonne dışında, özellikle EHESS[25]'te ve Collège de France[26]'da Éric Weil, Alexandre Koyré ve Ecole Normale'e gir-

23 Friedrich Engels, Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*, 1845-1846 [*Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Ankara, Sol Yayınları, 1992].

24 Ç.N: Napolyon tarafından temelleri atılan, Fransa'ya özgü üniversite dışı Grandes Ecoles yapılanmasına dâhil okullardan biri. Çıkış noktası itibariyle, devletin mühendis (Ecole nationale des ponts et chaussées, Ecole Polytechnique), subay (Ecole Spéciale Militaire de Saint-Cyr) ve öğretmen (Ecole normale supérieure) kadrolarını oluşturmak için kurulmuş okullardır (Osmanlı-Türk modernleşmesindeki Harbiye-Tıbbiye-Mülkiye üçlüsüne emsal teşkil etmiştir). Bu okullar, bugün halen üniversite dışı, özerk bir yapılanma vasıflarını korumakta olup Fransa'nın en itibarlı okulları arasında yer almaktadırlar.

25 Ç.N: 'Ecole des hautes études en sciences sociales [Sosyal Bilimler Yüksek İhtisas Okulu]. Sosyal bilimler alanında ihtisas fakültesi niteliğinde Fransa'nın en itibarlı yüksek öğrenim kurumlarından biri.

26 Ç.N: Fransız entelektüel hayatının en itibarlı kurumlarından biridir. Klasik anlamda bir örgün eğitim kurumu değildir. Üniversite dışı, özerk bir yapılanmaya sahiptir. Çeşitli disiplinlerde, sanat ve edebiyat dallarında, alanla-

dikten sonra derslerini takip ettiğim Martial Guéroult gibi değerli isimler de vardı. Bütün bu insanlar klasik öğretim programlarının dışındaydılar. Biraz onlar ve onların temsil ettikleri bilim tarihi ve özenli felsefe geleneği sayesinde (bir de o zamanlar çok az çevrilmiş Husserl okumaları sayesinde), benim gibi varoluşçuluktan bıkmış kişilerle beraber, klasik düşünürleri okumanın ötesine gitmeye ve felsefeye farklı bir anlam kazandırmaya çalışıyordum. Aynı zamanda matematik ve bilim tarihi üzerine kafa yoruyordum. Georges Canguilhem ve Jules Vuillemin gibi düşünürler benim ve benim gibi başkaları için Weber'in kullandığı şekliyle tam birer "örnek peygamber" oldular. Pek tanınmadıkları varoluşçu-fenomenolojinin, dönemde farklı bir yol açabileceğinin; büyük sorunlar hakkında hep aynı ve belirsiz şemalar sunmaktansa felsefenin, kendi rolünü farklı ve yeni bir şekilde oynayabileceğinin mümkün olduğunu gösterir gibiydiler. Bir de Alexandre Koyré, Eric Weil, vb gibi üstatların yazdığı en verimli döneminde bulunan *Critique* dergisi vardı. Dergi, Fransız ve özellikle yabancı çalışmalar hakkında geniş ve titiz bilgiler içerirdi. Diğer okurlara kıyasla, derginin Bataille-Blanchot[27] etkisi taşıyan tarafına kuşkusuz sosyolojik nedenler dolayısıyla daha az duyarlıydım. "Sınırı aşma" niyeti değil ama daha ziyade içimdeki bir tür kopuş isteği bütün kurumsallaşmış iktidarlara, özellikle de üniversite kurumuna ve örtük biçimde içerdiği bütün şiddete, göz boyamacılığa, kutsanmış saçmalıklara karşı yöneliyordu. Bunun nedeni belki de benim diğerleri gibi "burjuva ailesi" ile görülecek bir hesabımın olmamasıydı. Dolayısıyla *Les Héritiers* [Mirasçılar] kitabında[28] sözü edilen sembolik[29] kopuşlara daha

rının en itibarlı bilim adamı, yazar, sanatçı ve entelektüellerinin araştırma ve çalışmalarını yürüttükleri, herkese açık dersler verebildikleri bir platform niteliğindedir.

27 Ç.N: Georges Bataille-Maurice Blanchot.

28 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Les héritiers, les étudiants et la culture* [*Mirasçılar, öğrenciler ve kültür*], Paris, Editions de Minuit, 1964.

29 Ç.N: Simgesel, imgesel ve hatta bilişsel veya zihinsel olarak da karşılanabilir. Kelimenin günlük kullanımıyla (ikincil, tali olan, yani simge veya sem-

az meyilliydim. Ama sanırım Adorno'nun *nicht mitmachen* istenci olarak adlandırdığı kurumlarla uzlaşmanın reddi, en başta entelektüel kurumlar olmak üzere bende hiç yok olmadı.

Yapısalcı nesille (özellikle Althusser ve Foucault) -kendimi bu kuşaktan saymıyorum, çünkü ilk olarak aramızda yaş farkı vardı (onların derslerini dinledim) ve ikinci olarak yapısalcılığı dönemin bir moda akımı gibi görerek reddettim- ortak birçok entelektüel yatkınlığımın olması, varoluşçuluğun temsil ettiği düşünülen şeye karşı çıkma iradesiyle açıklanabilir: o dönemin entelektüel havasıyla uyum içinde içi boş bir "hümanizm", "yaşanmışlığa" övgü ve son olarak hâlen *Esprit* dergisinde etkisini sürdüren siyasal ahlakçılık.

S.- Varoluşculuk ilginizi hiç çekmedi mi?

C.- Heidegger'i, bazı bakımlardan büyülenerek birçok kez okudum. Özellikle Husserl'in *Ideen II*'deki[30] analizleri ile birlikte *Sein und Zeit*'daki[31] kamusal zaman, tarih ve benzer analizleri -bunlara sonradan Schütz de eklendi- bana sosyalin gündelik deneyimlerinin tahlilinde çok faydalı oldu. Ama hiçbir zaman kendimi varoluşçu perspektife kaptırmadım. Merleau-Ponty'nin ayrı bir yeri vardı, en azından benim gözümde bu böyleydi. İnsan bilimleriyle, biyolojiyle ilgileniyordu ve doğrudan sıcağı sıcağına yaşanan an ve şimdi üzerine siyasal tartışmaların kısır basitleştirmelerinden paçayı kurtarabilmiş bir düşüncenin ne olabileceğine dair bir fikir veriyordu (mesela tarih hakkında, komünist partisi hakkında, Moskova Duruşmaları hakkında yazıları). Bir anlamda akademinin geveze felsefesinin dışına çıkışın olası birkaç yollarından birini temsil eder gibiydi.

bol düzeyinde kalan) karıştırılmamalıdır. Tersine burada söz konusu olan fevkalade merkezi yapılandırıcı ve yapılandırılmış bilişsel süreçlerdir.

30 Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, London, G. Allen & Unwin; New York, Macmillan Co, 1931.

31 *Sein und Zeit*, 1927 [*Varlık Ve Zaman*, Çev. Kaan.H Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2011].

S.- Fakat o zamanlar felsefede egemen olan da bir sosyolog (Georges Davy[32]) değil miydi?

C.- Hayır, bu basit bir kurumsal otorite etkisiydi. Tam tersine, Davy'nin felsefe jürilerine başkanlık edebilmesi, berbat olarak değerlendirdiğimiz Platon veya Rousseau üzerine derslerini bize dayatması sosyolojiyi küçümsememizi ikiye katlıyordu. Sosyal bilimlerin böyle küçümsenmesi en azından 60'lı yıllara kadar École normale çıkışlı filozoflar arasında -yani "seçkinlerde" veya egemen modeli temsil edenlerde- devam etti. O devirde ne teorik ne de ampirik bir yönelimi olan sadece vasat bir ampirik sosyoloji vardı. École normale filozofları, Jean Stoetzel ve hatta Leibniz ve Spinoza üzerine yetersiz bir kitap kaleme almış Georges Friedmann gibi iki savaş arası dönemin (1918-1939) sosyologlarının talihsiz bir mesleki temayülün ürünü oldukları kanısındaydılar. Bu durum savaş sonrası 45'li yılların ilk sosyologları için çok daha geçerliydi. Birkaç istisna dışında hiçbiri itibarlı kanallardan yani École normale ve yeterlilikten [*agrégation*] geçerek mesleki kariyerlerine başlamamıştı. Hatta ve hatta bazıları felsefede başarısız olduktan sonra sosyolojiye yönlendirilmişti.

S.- Peki 60'lı yıllardaki değişim nasıl gerçekleşti?

C.- Yapısalcılık çok önemli bir rol oynadı. İlk defa bir sosyal bilim, saygı duyulan, hatta egemen bir bilim dalı olarak kendini kabul ettirdi. Lévi-Strauss kurduğu disipline "etnoloji" yerine "antropoloji" adını vermişti. Bu, kelimenin Anglosakson kökenli mealini ve Alman felsefe geleneğindeki eski anlamını birleştirmek demekti (yaklaşık olarak aynı zamanlarda Foucault, Kant'ın *Anthropologie*'sini çevirmişti[33]). Böylece Lévi-Strauss insan bilimlerini sadece yüceltmekle kalmıyordu; temel perspektifine Saussure ve Dilbilimin referanslarını koyarak filozofların

32 Durkheim'cı ekolün son temsilcisi.

33 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964.

dahi kayıtsız kalamayacağı itibarlı bir bilim inşa ediyordu. Tam da o sıralar arkeoloji, grammatoloji, semiyoloji gibi bölünmeleri göz önüne alarak "loji" etkisi dediğim şey bütün gücüyle kendini gösterdi. Bu, filozofların felsefe ve bilim arasındaki sınırı silikleştirme çabalarının açık bir ifadesiydi. Bilimselliğin sembolik kazançlarını fazla bir bedel ödemeden filozof sıfatının içerdiği mevcut kazançlara ekleme çabasına işaret eden bu tür yarı kabuk değiştirmelere hiçbir zaman sempati duymadım. O zamanlar gerçek bir bilimsel dönüşümün gerçekleştirilebilmesi için bütün olarak felsefenin konumunun ve itibarının masaya yatırılması gerekirdi diye düşünüyorum. Kendi açımdan, sosyolojide yapısal ve ilişkisel düşünce biçimini tesis etme gayreti gösterirken, aynı zamanda bütün gücümle yapısalcılığın gösterişli, boyalı biçimlerine hep karşı çıktım. Özellikle 1960'larda uygulandığı şekliyle Saussure veya Jakobson'un perspektiflerinin antropolojiye veya semiyolojiye mekanik bir biçimde aktarılması hususunda çok daha az tavizkârdım. Oysa felsefe çalışmalarım beni Saussure'ü çok erken bir dönemde okumaya sevk etmişti: 1958 ve 1959'da Durkheim ve Saussure üzerine "pür teori" üretme girişimlerinin sınırlılıklarını ortaya koymaya çalışan bir ders vermiştim.

S.- Ama ilk önce etnolog oldunuz?

C.- "Duygusal hayatın fenomenolojisi" veya tam olarak duygusal deneyimin zamansal yapıları üzerine araştırmalara başlamıştım. Felsefi araştırma ile kesinlik kaygısını bağdaştırmak için biyoloji, vb çalışmak istiyordum. Kendimi filozof olarak düşünüyordum ve bir etnolog olduğumu kabullenmek çok zamanımı aldı. Lévi-Strauss'un bu disipline kazandırdığı saygınlık şüphesiz bana çok yardım etti (...) Bir yandan etnolojik diyebileceğimiz akrabalık bağları, ritüeller, kapitalizm öncesi ekonomi biçimleri gibi konular üzerine araştırmalar yaptım; diğer yandan sosyolojik olarak değerlendirebileceğimiz, özellikle INSEE.[34]'den Dar-

34 Ç.N: Institut National de la Statistique et des Études Économiques, TÜİK'in Fransız muadili.

bel, Rivet, Siebel gibi arkadaşlarımla beraber, bana çok şey katmış olan nicel anketler gerçekleştirdim. Örneğin, teorik olarak hiçbir zaman net bir şekilde tanımlanamamış bir ayrım olarak proletarya ve lümpen proletarya arasındaki farkı ortaya koymak istiyordum. Ekonomik rasyonalitenin öncelikle ekonomide ama aynı zamanda doğurganlık oranı, vb gibi alanlarda vücut bulmasının ekonomik ve sosyal koşullarını tahlil ederken bu farkın, rasyonel öngörü içeren davranışların mümkinatının ekonomik koşulları seviyesinde oluştuğunu göstermeye çalıştım. (Devrimci projeler bu rasyonel öngörü içeren davranış biçimlerinden sadece biridir.)

S.- Elbette bu teorik proje metodolojiden ayrı değildi...

C.- Evet. Bu hususta tabii ki Marx'ın bütün yazılarını -ve diğerlerini- okudum (Marx'ı, kuşkusuz en çok okuduğum dönemdi; hatta Lenin'in Rusya üzerine tahlillerini dahi okumuştum). Aynı dönemde sanatsal alan üzerine giriştiğim araştırmalara paralel olarak Marksist göreli özerklik fikri üzerine çalışıyordum (iki savaş arasında Marx Raphael adında bir Alman göçmenin yazdığı *Marx, Proudhon, Picasso*[35] isimli bir kitap çok işime yaramıştı). Bütün bunlar yapısal Marksizm'in sahneye güçlü bir şekilde dönüşünden önceydi. Ama özellikle spekülasyondan -o dönemde, Frantz Fanon'un kitapları, bilhassa *Yeryüzünün Lanetlileri*[36] modaydı ve bu kitaplar bana hem yanlış hem de tehlikeli görünüyordu- uzak durmaya çalışıyordum.

S.- Aynı dönemde antropolojik çalışmalar da yapıyordunuz.

C.- Evet. Ve bu ikisi birbirine sıkı sıkıya bağlıydı. Çünkü zamansal bilinç analizlerimle paralel olarak kapitalist öncesi kozmos içerisinde şekillenmiş kişilerde "kapitalist" yönelimli

35 Marx Raphael, *Proudhon, Marx, Picasso; trois études sur la sociologie de l'art*, Paris, Editions Excelsior, 1933.

36 Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris, La Découverte, 1961 [*Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2001].

ekonomik habitus'un edinim koşullarını kavramak istiyordum. Bu çalışmalarımı ikinci el veriler kullanılarak girişilmiş dolaylı çözümlemeler üzerinden değil, doğrudan gözlem ve çeşitli ölçüm tekniklerini kullanarak gerçekleştiriyordum. Aynı zamanda bazı özgül antropolojik sorunlara da özellikle yapısalcı yaklaşımın bende tetiklediği soru işaretlerine de yanıt arıyordum. *Sens pratique*[37] [pratik sezgi] kitabımın giriş bölümünde bahsettiğim üzere; etnolojide çok ender kullanılan istatistikî metotlar vasıtasıyla şaşırarak keşfettiğim şey, Arap-Berber toplumlarının karakteristik bir özelliği olarak değerlendirilen birinci derece kuzenler arası evlilik oranlarının yaklaşık olarak %3-4 seviyesinde seyrettiği, bu oranın en tutucu, en koyu "murabıt" ailelerinde bile %5-6'yı geçmemesiydi. Bütün bu veriler beni akrabalık, kural, akrabalık kuralları üzerine düşünmeye zorlayarak yapısalcı geleneğe karşıt bir hatta konumlandırıyordu. Aynı macera ritüeller konusunda da başıma geliyordu: Bir noktaya kadar fevkalade tutarlı, akla yatkın olan ritüel mantığının kurucu karşıtlıklar sistemi, doğrudan sahadan elde edilmiş verileri bünyesine entegre etmekte yetersiz kalıyordu. Ancak buna rağmen, yapısalcılığın bazı temel ön sayıltılarından kopmak (özellikle sosyal dünyayı, failleri aşan ve bireylerarası etkileşime indirgenemeyecek nesnel ilişkilerin uzamı olarak gören ve eş zamanlı olarak sosyolojide de kabul ettiğim ve uyguladığım temel ön sayıltısından) gerçekten çok zamanımı aldı. İlk olarak bir yandan içinden çıktığım Béarn toplumu[38], diğer yandan üniversite dünyası gibi hiç de yabancısı olmadığım sahalara dönerek yapısalcı yaklaşımın içerdiği nesnelci ön sayıltıları -gözlemcinin, bilinçsizliğe teslim olan yerliye göre ayrıcalığı gibi- keşfetmem gerekti. Ve sonrasında o an için akla gelmeyen bazı sorgulamaların mümkün olabilmesi için öyle sanıyorum ki sosyolojiye kayıp etnologun dünyasını terk etmem

37 *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

38 Ç.N: Fransa'nın güneybatısında, Pirene dağları eteklerinde, Pierre Bourdieu'nün doğduğu bölge.

gerekti. Burada anlattığım hayat hikâyem değil: Bilim sosyolojisine bir katkıda bulunmaya çalışıyorum. Mesleki bir gruba aidiyet, kişisel veya kurumsal kısıtlamaların çok ötesinde bir sansür etkisi yapar: Bazı soruları sormayız veya soramayız; zira bilimin temelindeki ve bilimsel alanın işleyişindeki inanç setlerine dokunurlar. Bu, bir anlamda Wittgenstein'ın, "radikal kuşku felsefi duruşla o kadar özdeşleştirilmiştir ki yetkin bir filozof bu kuşkunun bizatihi kendisinden kuşkulanmayı aklından bile geçirmez" derken işaret ettiği duruma benzer.

S.- Wittgenstein'dan çok sık örnek veriyorsunuz, niçin?

C.- En zor zamanlarda bana en faydası dokunmuş filozof şüphesiz Wittgenstein'dır. Benim için derin entelektüel ıstırap dönemlerinde bir tür kurtarıcıdır Wittgenstein: Mesela "bir kurala uymak" gibi en aşikâr şeyleri sorgulamak gerektiğinde veya bir pratiği icra etmek gibi çok basit (ve aynı zamanda da tarif edilmesi adeta olanaksız) şeyleri söylemek gerektiğinde…

S.- Yapısalcılığa dair şüphenizin temel dayanağı neydi?

C.- Lévi-Strauss ve yapısalcıların, özellikle Althusser'in, yapının basit ikincil öğeleri konumuna iterek analizden silme eğiliminde oldukları failleri, bir yolunu bulup tekrardan her şeye müdâhil kılmak istiyordum. Kelimeleri seçerek özneler değil failler diyorum. Eylem, bir kuralın basitçe uygulanması veya bir kurala uyulması değildir. Arkaik toplumlarda olduğu kadar günümüz toplumlarında da sosyal failler hiç de kendilerini aşan mekanik kanunlara tabi, saat gibi ayarlanmış otomatlar değillerdir. En karmaşık toplumsal oyunlar, örneğin berdel pratikleri veya çeşitli ritüeller, doğurgan bir habitus'un vücutta tecessüm etmiş ilkelerini harekete geçirirler. Bu yatkınlıklar sistemini Chomsky'nin doğurgan grameri ile benzeşim yoluyla -ancak deneyimlerle edinilmiş yatkınlıklar olmaları farkıyla, dolayısıyla mekân ve zamana göre değişkenlik göstereceklerini kabul ederek- düşünebiliriz. Fransızcada *sens du jeu* (oyun sezgisi veya

zekâsı) dediğimiz mefhum, ne kadar karmaşık olursa olsun hiçbir kuralın tam olarak öngöremeyeceği, gerçekleşmesi olası sonsuz sayıdaki "duruma" uygun sonsuz sayıda "hamle" üretmeye imkân tanıyan bir şeydir. Bu sebeple "akrabalık kuralları" yerine "evlilik stratejileri" ifadesini ikame ettim. Öyle ki o zamanlar, herkesin arada fark görmeksizin "kurallar"dan, "model"den, "yapı"dan bahsettiği yerde (objektivist bir perspektif benimseyerek Tanrı'nın yeryüzündeki çocuklarına, sosyal aktörlere, iplerin yapıları teşkil ettiği birer kukla muamelesi yapması gibi) bugün herkes "evlilik stratejilerinden" bahsediyor (bu, faillerin bakış açısı düzeyinde konumlanmayı gerektirir; ama faili rasyonel hesapları peşinde koşan biri hâline sokmadan). Öte yandan bu kelimeden (fail), gönderme yaptığı teleolojik [erekçi] çağrışımları da çıkarmak gerekir: Davranışlar, bilinçli olarak amaçlarına yönlendirilmeden söz konusu amaçlara yönelebilirler, bu amaçlar tarafından yönlendirilebilirler. Habitus kavramı bir anlamda bu paradoksu çözmek için geliştirildi. Aynı şekilde, gündelik hayatın sıradan pratiklerinin farkında olmadan yapılan bir hesabın veya bir kurala uymanın sonucu değil de "pratik bir sezgi"nin ürünü olması, usullerin tutarlılığını açıklığa kavuşturur; ama bu, hiçbir zaman bütüncül olmayan, pratik inşalara özgü kısmi bir tutarlılıktır.

S.- Yapısalcı paradigmadan bu kopuş sizi hesapçı aklın bireyci paradigması içerisine düşürme riski taşımıyor muydu?

C.- Aslında bazı şeyler araştırma dinamiği çerçevesinde pek de öyle gelişmiyor. Geri dönüp baktığımızda tamamen yeniden kurguladığım oldukça eski Aristocu-Thomist bir nosyon olan habitus kavramına yönelimimin, öznesiz yapısalcılık ve özne felsefesi arasında sıkışmaktan kurtulmayı hedeflediğini görebiliriz. Burada da bazı fenomenologlar, örnek olarak bilincin deneyimlerinin tahlilinde habitus'a önemli bir rol biçen Husserl veya Merlau-Ponty veya Heidegger, birey merkezcilik ve mekanik bir

yapı-fail ilişkisi arasında sıkışmak zorunda olmayan yeni bir yola imkân tanıyorlardı. Ne yazık ki benim çözümlemelerime dahi (ki sanırım yanlış anlaşılmamın temel nedenlerinden biri burada yatıyor) habitus kavramının bizatihi aşmak çabasında olduğu alternatifleri uyguluyorlar: bilinçlilik-bilinçdışılık, belirleyici veya nihai nedenlerle açıklama. Örneğin Lévi-Strauss evlilik stratejileri teorisinde bir tür kendiliğindencilik veya özne felsefesine dönüş görürken diğerleri tam tersine, aynı teoride sosyolojik düşüncede reddettikleri determinizm ve öznenin yok oluşunun uç bir biçimini görüyorlar. Bu anlaşılmazlığın en kötü niyetli örneği kuşkusuz Jon Elster'dir. Öyle ki genelde yapıldığı şekliyle, beni bahsi geçen zıtlıklardan birisine dâhil etmek ve diğerini karşı alternatif olarak sunmaktansa bana, zıt alternatifler arasında gidip gelen bir nevi uzlaşmacı tavır isnat ediyor ve beni çelişkiye düşmekle veya daha ince bir üslupla kendi içinde farklı açıklama biçimlerini birleştirmekle suçluyor. Duruşu bir o kadar da şaşırtıcıdır; zira kuşkusuz benimle giriştiği tartışmanın etkisiyle bizatihi eylem temsilime ilişkin temel ilkeyi benimsemek noktasına gelmiştir: yatkınlıkların konuma, beklentilerin ise gerçekleşme olasılığına uyumu[39]. Zorunluluğun erdem hâline gelmesi veya başka bir ifadeyle nesnel zorunluluğun vücutta tecessümünün bir ürünü olarak habitus strateji üretir. Bu stratejiler, nesnel koşulların eksiksiz bir bilgisi doğrultusunda, açıkça ortaya konulmuş amaçlara bilinçli bir yönelimin ürünü olmasalar ve tam tersi istikamette nedensel faktörlerin ağırlığı altında mekanik bir belirlenmişlik içermeseler de durumla nesnel bir uyumluluk gösterirler. Oyun sezgisinin yön verdiği eylem, dışarıdan tarafsız bir gözlemcinin betimleyebileceği rasyonel bir eyleme atfedilebilecek bütün görünüme sahiptir. Fakat eylemin temel ilkesi hiç de bu değildir. Bu noktada tenis oyuncusunun, müsabaka sırasında fileye yaklaşma kararını o anlık düşünmesi yeterli olacaktır. Bu

39 *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, 1983 [*Ekşi Üzümler*, İstanbul, Metis, 2008].

anlık kararın sporcunun antrenörünün maçın bitiminde gerekli analizleri yaptıktan sonra olan biteni açıklamak ve gereken dersleri çıkarmak için kurguladığı rasyonel inşayla hiçbir ortak yanı yoktur. Rasyonel bir hesap için gerekli koşullar hiçbir zaman pratikte verili hâlde bulunmaz: Zaman yoktur, veriler sınırlıdır, vb. Buna rağmen failler, tesadüfî bir şekilde eyleme geçtiklerinde çoğu kez yapılması gereken tek şeyi yaparlar. Zira benzer koşullara sürekli maruz kalmanın bir ürünü olan pratik aklın sezgilerine kendilerini bırakarak sosyal dünyaya içkin zorunlulukları önceden kestirirler. Bu çerçevede, itibarlı seçkinlik meselesine dönmek gerekir. Bu mesele Elster'i büyüleyen paradoksal davranışlardan biridir; zira bu, bilinçli olan ve olmayan arasındaki ayrıma bir meydan okumadır. Mesele çok daha karmaşık olsa da şunu söylemekle yetinelim: Egemenler itibarlı seçkinler olarak görülürler, çünkü olumlanan itibarlı bir konumda bir anlamda dünyaya gelmiş olmaları hasebiyle habitusları, yani sosyal olarak inşa edilmiş doğaları, sosyal oyunun içkin gereklilikleriyle uyumlu hâlde bulunur. Böylece herhangi özel bir çaba göstermeksizin farklılıklarını ortaya koyabilirler, yani "doğal" görülen itibarlı seçkinliklerinin göstergesi olan bir doğallıkla bunu yapabilirler: Sadece kendileri olmaları, olması gerekeni olmaları için yeterlidir. İtibarlı seçkinliğe ulaşma ve muhafaza etme çabasına ara verme lüksü olmayanlardan *doğal olarak* farklı olmaları için bu kâfidir. Elster'in yanlış bir şekilde beni yaklaştırdığı Veblen'in düşündüğünün aksine, itibarlı seçkinlik arayışı itibarlı-seçkin bir davranışta tanımlanabilecek bir şey olmayıp hatta bunun yadsımasıdır. Çünkü ilk olarak itibar arayışı bir eksikliğin kabulünün ve ilgili bir özlemin itirafıdır. İkinci olarak küçük burjuvanın durumunda gördüğümüz üzere, bilinçlilik ve düşünümsellik, bir virtüözü virtüöz yapan duruma anlık uyum gösterme kapasitesi eksikliğinin hem sebebi hem de işaretidir. Habitus, ürünü olduğu sosyal dünya ile gerçek bir ontolojik işbirliği içerisindedir: Amaçsız bir yönelmişliğin, bilinçsiz bir bilginin, sosyal dünya-

nın mekanizmalarına pratikte vâkıf oluşun (ki bu, olduğu gibi açıkça ortaya koyma ihtiyacı duyulmadan geleceği öncelemeye imkân tanır) temel ilkesidir. Burada Husserl'in *Ideen I*'de, ileri yönelim (*protension*) ve proje arasında yaptığı ayrımın temelini buluruz: İleri yönelim, şimdinin içinde yüklü, yani hâlihazırda burada olan bir geleceğin (gelecek olanın) pratik yönelimi iken, proje gerçekleşip gerçekleşmeyeceği belirsiz, olduğu gibi teşkil edilmiş bir geleceğin durumudur. Fail teorisinin de (öznenin tersine) tesis ettiği bu önemli farkı kaçırdığı içindir ki Sartre, eylem teorisinde ve özellikle duygular teorisinde antropolojik anlayışının yakınlıklar gösterdiği Elster'in karşılaştığı sorunlara çok benzer güçlüklerle karşılaşır. Bu durumu aşmak için yeni felsefi cambazlıklara girişir. Kendimi nasıl özgürce özgürlükten özgürleştirebilirim? Korkma ve buna benzer durumlarda olduğu gibi nasıl özgürce dünyaya bana hâkim olma gücünü-iktidarını verebilirim, vb? Bunların hepsine uzun uzadıya *Le sens pratique*'te yer verdim.

S.- Neden habitus kavramına tekrar döndünüz?

C.- Habitus kavramının geçmişte farklı düşünürlerde (Hegel, Husserl, Weber, Durkheim veya Mauss) az veya çok metodik sayısız kullanımı mevcuttur. Bununla birlikte, kavramı kullanan bu düşünürlerin her hâlükârda benzer bir teorik amaç güttüklerini veya en azından benzer bir araştırma yönünü işaret ettiklerini düşünüyorum: Söz konusu olan, ya *hexis*, *ethos*, vb kavramları aynı işlevle kullanan Hegel gibi, Kantçı düalizmden bir kopuş gerçekleştirmek ve gerçekleşmiş ahlakın (*sittlichkeit*) kurucu öğeleri olan sürekli yatkınlıkları devreye sokmaktır (görev ahlakçılığının tersine); ya da Husserl'in habitus ve ona yakın benzer kavramların (*habitualitat*) kullanımında olduğu gibi mevzubahis olan özne felsefesinden çıkış için harcanan bir çabadır. Mauss'da ise habitus kavramının kullanımı sosyalleşmiş bedenin sistematik işleyişini açıklama çabasına tekabül eder. Mese-

leyi habitus'un Panofsky tarafından *Gotik Mimari*[40] çalışmasındaki, skolastik düşüncenin etki alanını açıklama girişimindeki kullanımına dönerek ele alırsak bir anlamda yapmak istediğim şey, Panofsky'yi içerisine sıkıştığı Yeni Kantçı gelenekten koparmak (ki bu durum *Sembolik Biçim Olarak Perspektif*[41] başlıklı çalışmasında çok daha nettir) ve bunu yaparken de Panofsky'nin biraz tesadüfi ancak benzersiz kullanımının içerdiği potansiyeli olabildiğince geliştirmekti. (Bunu iyi fark eden Lucien Goldmann beni "siyasal ihtiyat" sebebiyle materyalist bir yönelimi her zaman reddetmiş bir düşünürü bu yöne çekmekle eleştirmişti. Goldmann meseleye bu çerçevede bakıyordu.) Diğer taraftan, özellikle Saussure'e (ki *Sens pratique*'te gösterdiğim üzere eylemi basit bir *icra* olarak görüyordu) ve yapısalcılığın mekanist anlayışına tepki geliştirmek istiyordum. Bu noktada benim gibi kendisinde de eyleme aktif ve yaratıcı bir niyet atfetme kaygısı tespit ettiğim (bazı kişilikçilik taraftarlarının yapısalcı determinizme karşı özgürlük savunucusu olarak gördüğü) Chomsky'ye yakın durarak yatkınlıkların doğurucu kabiliyetleri üzerine vurgu yapmak istiyordum; elbette bu yatkınlıkların edinilmiş, sosyal olarak teşkil edilmiş yatkınlıklar olduğunun altını çizerek.

Failin, eyleminin ve bu eylemin yenilik yaratma ve doğaçlama kabiliyetlerinin hakkını verme iradesi gösteren bir girişiminin, özneyi bertaraf eden yapısalcık içerisine sokma çabasının ne kadar saçma olduğu düşünülebilir. Ancak bu aktif, hünerli, "yaratıcı" kabiliyetlerin idealist geleneğin aşkın öznesinin değil, faal hâldeki bir failin kabiliyetleri olduğunu hatırlatmak çabasındaydım. En bayağı düşünce biçimleri içerisinde değerlendirilme riskini göze alarak Fichte'in bahsettiği "pratik aklın üstünlüğünün" altını çizmek ve bu akla mahsus kategorileri açıkça ortaya koymak istiyordum (*Le sens pratique*'te yapmaya çalıştığım

40 *Gothic Architecture and Scholasticism*, New York, Meridian Books, 1957 [*Gotik Mimari ve Skolastik Felsefe*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1991].

41 *Perspective as Symbolic Form* (1927), New York, Urzone, 1991.

şey buydu). Bu çerçevede, Marx'ın meşhur *Feuerbach Üzerine Tezler*'inden, fikriyatımı tetikleme anlamında olmasa da bana düşüncelerimi geliştirme cesareti vermesi noktasında çok faydalandım: "Feuerbach'ın ve ondan öncekilerin materyalizmlerinin temel kusuru, nesnenin sadece idrakin nesnesi olarak kavranması, insan faaliyeti ve pratik olarak görülmemesidir". Aslında söz konusu olan materyalist geleneğin, özellikle "yansıma" teorisinin terk ettiği pratik bilginin aktif-edimsel veçhesinin, idealizmden geri alınmasıydı. Habitus'u pratikte idrak ve muhakeme kategorileri veya aynı zamanda hem tasnif ilkeleri hem de eylemi tanzim eden ilkeler olarak iş gören edinilmiş şemalar sistemi [yatkınlıklar bütünü] olarak inşa etmek, sosyal faili nesne inşa eden tecrübi tatbikatçı gerçekliğinde teşkil etmek anlamına geliyordu.

S.- Bütün külliyatınız ve özellikle yetenek ideolojisine veya daha teorik bir düzlemde yapısalcığın doğurganlık karşıtı tasavvurlarına yönelttiğiniz eleştiriler, yatkınlıkların doğuşu ve bireysel tarihi hesaba katmak kaygısından ilham almakta.

C.- Bu bağlamda, sanatsal alanın tarz ve modellerinin bazı filozoflar tarafından entelektüel alan içerisine sokulmasına müteakip, sıklıkla oynanan etiketleme oyununu seviyor olsaydım ***doğurgan bir yapısalcılık*** teşekkül etmeye çalışıyorum diyebilirdim: Farklı ***alanların*** nesnel yapılarının tahlili, bir ölçüde sosyal yapıların vücutta tecessümünün ürünü olan zihinsel yapıların biyolojik bireylerde doğuşunun ve bu sosyal yapıların bizatihi kendisinin doğuşunun tahlilinden ayrı düşünülemez. Sosyal uzam ve bu uzam içerisinde taksim edilmiş gruplar, tarihsel mücadelelerin ürünüdür. (Failler bu mücadeleye sosyal uzam içerisinde işgal ettikleri konumları ve bu konumu idrake olanak veren zihnî yapıları ölçüsünde müdâhil olmaktadırlar.)

S.- Bütün bunlar size bazen atfedilen katı determinizm ve dogmatik sosyolojizmden oldukça uzak gözükmekte.

C.- Kendimi elbette bu tasvir içerisine sokamam ve bu al-

gılamanın açıklamasını bir tür tahlile direnişte açıklamaktan kendimi alamam. Felsefi tartışmalar için her zaman yeterince donanımlı olmayan sosyolog veya tarihçilerin, manevi değerleri bilimin tehditlerinden sakınmaya çalışan *la Belle Epoque*[42]'un yaşlı bilginlerine mahsus bu tartışmayı bugün yeniden canlandırmalarını her hâlükârda gülünç buluyorum. Ayrıca bilimsel bir inşa karşısına metafizik bir tezden başka çıkaracak bir şey bulunamaması bana bir acizlik belirtisi olarak gözükmekte. Eğer lise son sınıf münazaralarından veya haftalık kültürel dergilerdeki felsefi tartışmalardan kaçınmak istiyorsak tartışma bilimin sahasında konumlanmalıdır. Sosyolojinin talihsizliği şudur ki; gereklilik veya doğal olanı (örnek olarak Platon'un *Er* mitinden beri bir özgürlük teorisiyle uzlaştırılması kolay olmayan yetenek fikri gibi) görmek istediğimiz yerde ihtimal ve belirsizliği keşfetmekte; tercih veya hür iradeyi bulmak istediğimiz yerde ise zarureti ve sosyal tazyiki bulmaktadır. Habitus, hümanistlerimizi ümitsizliğe sevk eden, tercihlerin tercih edilmemiş ilkesidir. Bu özgür tercih felsefesinin tercihinin tesadüfi biçimde dağılmadığını ortaya koymak güç değildir (burada kuşkusuz meydan okumayı biraz abartıyorum). Tarihsel gerçekliklerin hususi vasfı şudur ki; her zaman olanın farklı bir şekilde cereyan edebilime olasılığını içinde barındırdığını; başka yerlerde farklı koşullar altında farklı şekillerde cereyan ettiğini tesis edebiliriz. Bu, sosyolojinin, tarihselleştirirken doğa ve kader dışı hâle getirdiği anlamına gelir. Bu noktada sosyolojiye, arsız bir büyü bozuculuğunu teşvik ettiği suçlaması yapılır. Böylece sosyoloğun bir tez olarak değil de bir tespit şeklinde ortaya koyduğu şeyin (örnek olarak gıdaya ilişkin tüketimin veya beden kullanımının sosyal uzamda işgal edilen konuma bağlı olarak değişmesinin) doğru veya yanlış mı olduğunu ve bu varyasyonların nasıl açıklanabileceğini

42 Ç.N: "Güzel Dönem": Fransa'da, 1. Dünya savaşı öncesi 20.yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan, ekonomik ve teknik "ilerlemelerin", entelektüel, sanatsal ve estetik "sıçramalar" ve burjuva bohem yaşantılarla harmanlandığı, imgelemde mitleştirilmiş dönem.

sormaktan, bu soruyu cevap bulabilme şansı olan mecrada tartışmayarak kaçınılır. Diğer taraftan, rahatsız edici göreceliğini eleştiren mutlakçılar olarak adlandırılabilecek kişileri (münevver veya değil) teessüre sevk etme pahasına, sosyolog zarureti, şartların tazyikini ve sosyal belirlenmişlikleri öznenin tam da merkezinde, habitus olarak adlandırdığım biçimiyle keşfeder. Kısaca sosyolog, olasılık dâhilindeki zarureti göstererek bir yapma veya olma biçimini mümkün kılan, böylece zaruri olmaksızın icap eden bir eylemin sosyal şartlar sistemini ifşa ederek hümanistin ümitsizliğini en üst seviyeye taşır. Sosyoloğun ifşa ettiği ve bunu yaparken bütün felaket habercilerinin olduğu gibi kendisinin de sorumlu tutulduğu şey, Tanrı'sız ve seçilmiş yazgısız insanın sefaletidir. Haberciyi öldürebiliriz; ancak bildirdiği söylenmiş ve duyulmuş kalacaktır.

Bununla birlikte, pratiklerin, özellikle fikrî pratiklerin sosyal belirlenmişliklerini ifade ederken sosyoloğun bu belirlenmişliklere ilişkili olarak az çok bir özgürlük şansı verdiği nasıl görülmez? Sosyal tahditleri hiçe sayan da aynı tahditlere etkilerini gösterme özgürlüğünü veren de özgürlük yanılsamasıdır. 19. yüzyıldan kalma ufak felsefe çantalarıyla bu tartışmaya gözlerini kapayarak girenler, yarın en sıradan nesnelleştirme biçimlerine kapı aralamak istemiyorlarsa ne yapacaklarını şimdiden düşünmelidirler. O hâlde paradoksal biçimde sosyoloji, özgürlük yanılsamasından, daha doğrusu aldatıcı özgürlüklere ilişkin inançtan özgürleştirerek özgürleştirmektedir. Özgürlük verili bir şey değildir, bir fetihtir; kolektif bir fetih. Bu çerçevede, gerçekliğin ham bir inkârıyla beslenen narsist bir libido uğruna, özgür bir öznenin gerçekten -en azından biraz daha- teşkil edilebilmesine olanak tanıyabilecek bir araçtan yoksun kalabilmemizi üzüntüyle karşılıyorum. Çok basit bir örnek verelim: Bir arkadaşım vasıtasıyla *Khagne*'daki[43] bir felsefe profesörünün öğrencileri hak-

43 Ç.N: Özellikle Paris'in itibarlı liselerinde (lycée Louis-le-Grand, lycée Henri-IV, vb), Grandes Ecoles'lerin giriş sınavlarına yönelik açılan hazırlık sınıfları.

kında tuttuğu fişlere ulaşmıştım. Fişlerde öğrencinin vesikalık fotoğrafı, ebeveynlerinin mesleği, öğrenciye ait çeşitli sunumlara ilişkin değerlendirmeler yer alıyordu. Alın size çok sıradan bir not: Aynı profesör (elbette özgürlük yanlısı) öğrencilerinden biri hakkında, bahsi geçen öğrencinin felsefeyle bayağı bir ilişkisi olduğunu yazıyordu. Bu öğrenci bir ev temizlikçisinin kızıdır (ve belki de bulunduğu okulda türünün tek örneğidir).

Gerçek olan bu örnek elbette biraz indirgemeci, ancak öğrencinin sınav kâğıdına "düz", "bayağı", "parlak", "ciddi" gibi ifadeleri yazma işleminin ta kendisi sosyal anlamda teşkil edilmiş tasniflerin tatbikatıdır. Bu tasnifler, hem üniversite bünyesinde disiplin ve bölümler şeklinde vücut bulmasıdır hem de genel sosyal alanda etkili zıtlıkların içselleştirilmesidir. Zihinsel yapıların tahlili bir özgürleşme aracıdır: Sosyolojinin sunduğu araçlar sayesinde felsefenin ebedi emellerinden birine sonunda ulaşabiliriz: bilişsel yapılara (yukarıdaki özel örnekte olduğu üzere, mesela hocalığa özgü idrak ve muhakeme kategorilerine) nüfuz etmek ve eş zamanlı olarak düşüncenin en saklı bazı sınırlılıklarına ulaşabilmek. İdrak kategorilerine dönüştüğü andan itibaren düşünceyi sınırlayan veya kapatan ve eğitim sistemi tarafından devralınan ve sürdürülen sosyal dikotomiler üzerine sayısız örnek verebilirim. Bilgi sosyolojisi, özellikle bilginin profesyonelleri [profesörler] söz konusu olduğunda en mümtaz bilgi aracıdır; bilgi araçlarının bilgisinin aracıdır. Bu araçtan vazgeçebileceğimizi tasavvur edemiyorum. Elbette, elimizdeki tek uygun aracın bu olduğunu söylemeye çalışmıyorum. Diğer araçlardan sadece biri; olabildiğince güçlendirmeye katkıda bulunduğum ve daha da iyileştirilebilecek bir araç. Felsefenin, resmin, edebiyatın sosyal tarihini yaptığımızda her defasında geliştirebileceğimiz ve (bir tür cahiliyet taraftarlığı söz konusu değilse) hangi sebeple karşı çıkılabileceğini anlayamadığım bir araç. Aydınlığın, at gözlüklerini keşfedenler tarafında olduğu kansındayım.

Paradoksal olarak bu eleştirel ve düşünümsel duruş kendi-

liğinden ortaya çıkmamaktadır; özellikle sosyal bilimlerle bir rekabet mantığı içerisinde ve konumlarının sosyal tanımı gereği, kavramlarının ve teorik bagajlarının tarihselleştirilmesini bir skandal olarak mütalaa etmeye ve reddetmeye eğilimli felsefeciler için durum böyledir. Makro seviyede derinlikli çözümleme sunma kaygısının, kendilerini merkeziyetçilik, iradecilik veya kendiliğindenlik gibi "mücadele kavramları"nı payidar kılmaya eğilimli hâle getiren, dolayısıyla bu kavramlara felsefi, yani tarih üstü bir nitelik atfetmeye meyilli Marksist felsefecileri burada örnek olarak gösterebilirim. Mesela Fransa'da geçenlerde yayımlanan *Marksizm Sözlüğü*'nün[44] içerdiği başlıkların en azından dörtte üçü bu tip kavramlardan oluşmaktadır: Pek çoğu mücadele mantığı çerçevesinde mücadele için üretilmiş tahkir ve hakaretlerdir (bu kategoriye dâhil olmayan birkaç kavram/başlık ise bizzat Marx'ın kaleminden çıkmış olanlardır). "Marksist" olarak adlandırılan pek çok felsefeci kullandıkları kavramları tarihten koparmakta, payidar kılmakta ve bu kavramları kökenlerindeki kullanımlarından bağımsız olarak tartışmaktadır.

Verdiğim bu örnek neden ilginç? Zira felsefe alanına aidiyetle ilişkili çıkar, tazyik ve yatkınlıkların, Marksist felsefenin kendisine kıyasla, Marksist felsefeciler üzerinde daha güçlü bir şekilde etkili olduğunu görüyoruz. Oysa Marksist felsefenin öğrettiği bir şey varsa o da tarihi kavramak için kullandığımız kavramların tarihine (ve tarihselliğine) ihtimam göstermektir. Oysa felsefi zadegâncılık, üretimlerinin ve kullanımlarının tarihsel koşulları tarafından şekillenmiş kavramların tarihsel bir eleştirisini unutmaya sevk etmektedir (Althusser'ciler bu alanda oldukça ustadırlar). Böylece Marksizm sosyal kullanım gerçekliğinde, tarihsel eleştiriye tamamıyla kapalı bir düşünceye dönüşmektedir. Oysa Marksist düşüncenin içerdiği potansiyel ve icaplar gereği bu bir paradokstur. Marx, fiilî, pratik bir sosyo-lengüistiğin nüvelerini

44 Gérard Bensussan, Georges Labica (der.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.

özellikle *Alman İdeolojisi*'nde vermiştir (Althusser'in retoriğinin ve tarzının sosyolojik analizinde bu esere müracaat etmiştim). Bu malumatlar ölü metin olarak kalmıştır; zira Marksist gelenek düşünümsel eleştiriye pek az olanak tanımıştır. Ancak Marksistlerin lehine şunu da söyleyebilirim: Sosyolojinin, eleştirel bir sosyolojinin esaslarını ve özellikle Marksist sosyolojinin sosyal dünyayı kavramak için kullandığı ilkeleri Marx'ın eserlerinde bulabilsek de bizatihi olarak Marksizm'e karşı tarihsel eleştiriyi, Marx'ın kendisi hiçbir zaman çok fazla kullanmamıştır.

S.- Frankfurt'ta, *İtibarlı Seçkinlik* [*La distinction*][45] kitabınızın bazı yanlarını tartıştığımızı hatırlıyorum. Sembolik yapıların sosyal gerçekliğin temel eklemlenme biçimlerinin bir temsili olduğunu mu yoksa evrensel bir tin tarafından teşkil edilmiş bir ölçüde özerk yapılar olduğunu mu söylüyorsunuz?

C.- Tabakalar şeklinde tertip edilmiş hiyerarşik teşekküller temsilinden her zaman rahatsızlık duydum. Bu temsil, 1960'lı yıllarda Yapısalcılar ve Marksistler arasındaki tartışmaya hâkim olmuş olan sembolik yapılar ile ekonomik yapılar arasındaki ilişki sorunuyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bugün ise şimdinin sosyal yapılarının, dünün zihinsel yapıları olup olmadığını veya mesela bugün tespit ettiğimiz şekliyle sınıfın bir ölçüde Marx'ın külliyatının yarattığı "teori etkisi"nin bir ürünü olup olmadığını kendi kendime sorma noktasındayım. Elbette sosyal yapıların, sembolik yapıların bir ürünü olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmeyeceğim: Teorinin bir görme [bakma-idrak] ve bölme [sınıflama] ilkesi olarak aşikâr gerçeklik mertebesine ulaştırdığı taksimler, gerçeklikte dağınık şekilde, potansiyel hâlleriyle ne kadar önceden mevcutsalar, teori etkisi kendisini o kadar güçlü hissettirecektir. Kesin olan şu ki; belli sınırlar içerisinde sembolik yapılar, çok hafife aldığımız ama gerçekten olağanüstü bir *teşkil*

45 Pierre Bourdieu, *La Distinction, Critique sociale du jugement*, [İtibarlı seçkinlik, yargının sosyal eleştirisi] Paris, Editions de Minuit, 1979.

etme iktidarına [edimsel güce] haizdir (felsefi manada ve siyasal teori anlamında). Bu yapılar, insana mahsus kabiliyetlere kuşkusuz çok borçlu olsalar da (geleceği önceleme veya sembolik temsil yeteneği, vb), bana bütün özgünlükleri içerisinde ortaya çıkışlarının tarihsel koşulları tarafından çerçeveleri çizilmiş gibi görünmektedirler.

S.- Öyleyse Yapısalcılıktan kopma niyeti sizde her zaman için çok güçlüydü; aynı şekilde, *Social Research*'de yayımlanmış, 1968 tarihli *Structuralism and Theory of Sociological Knowledge* başlıklı makalenizde[46] ortaya koyduğunuz Yapısalcığın kazanımlarını sosyolojiye aktarma niyeti de.

C.- Kavramlarımın ortaya çıkışının benden istediğiniz geriye dönük tahlili, beni "geriye dönük yanılsama" içerisine düşürme riskini de taşıyan zorunlu olarak suni bir işlemdir. Çıkış noktası itibariyle, farklı teorik tercihler kuşkusuz daha çok negatif bir yönelim içermişlerdir ve bu tercihlerin kişisel diyebileceğimiz bazı sorulara cevap arayışı temelinde şekillendiği de muhtemeldir. Örneğin, tercihlerimi (Cezayir üzerine çalışmalarımdan, *Homo academicus*'a[47] oradan *Les Héritiers*'ye kadar) kuşkusuz sıklıkla yönlendirmiş hararetli siyasal sorunları layıkıyla kavrama kaygısı veya fikrî hayatın şu veya diğer yaşanma şekline kendini yakın hissettiren ve diğerinden tiksindiren; yani şu veya diğer felsefi veyahut bilimsel duruşa destek vermeye ve diğerine karşı ise mücadeleye iten çok kısmi biçimde bilinçli derin itkiler gibi. Sanırım her zaman tercihlerimde moda olana ve moda olanla kol kola olanların havai ve değersiz olarak gördüğüm niyetlerine karşı direnme saikiyle hareket ettim: Örneğin, araştırma stratejilerimin çoğu, genellikle felsefede görebileceğimiz total ihtirasları reddetme kaygısından ilham almıştır. Aynı şekilde, Frankfurt Okulu ile her zaman oldukça karmaşık ve belirsiz

46 "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge", *Social Research*, 35, No:4 (Kış 1968), ss. 681-706.

47 *Homo academicus*, Paris, Editions de Minuit, 1984.

bir ilişki sürdürdüm: Yakınlıklarımız ortada; bununla beraber, kuşkusuz ampirik çalışmanın mutfağında üstünü kirletmemek gayesiyle, "büyük teorinin"[48] bütün özelliklerini muhafaza eden bu total eleştirinin zadegâncılığı karşısında belli bir kızgınlık duyuyordum. Althusser'cilere ve felsefi üst perdeden konuşmanın mümkün kıldığı indirgemeci ve kestirme mülahazalarına yönelik de aynı duyguyu besliyordum. Beni "büyük" soruları, sosyal açıdan daha ikincil, hatta anlamsız gözüken ancak her hâlükârda daha iyi sınırlandırılmış, dolayısıyla ampirik olarak layıkıyla kavranmaya müsait (fotoğraf pratikleri gibi) sorunsallar üzerinden sorarak "dağıtmaya" iten, "büyük" eleştirinin kendini beğenmiş savlarına tepki gösterme kaygısıdır. Bununla birlikte diğer taraftan, bazen temel ampirik hataların temelinde yatan gerçek bir teorik sorunsal yokluğunu hasıraltı eden sözde teknolojik kusursuzluğuyla, Lazarsfeld'in mikro deneyciliğine ve Avrupalı uzaktan çıraklarına da daha az tepki göstermiyordum. (Burada bir parantez açalım: Amerikan sosyolojisinin *hard* [nicel fetişisti] damarının -karşısına konulan ve genellikle Avrupa ile özdeşleştirilen daha "teorik" geleneğe kıyasla- ampirik özenini [hassasiyetini] kabul etmek, söz konusu damara gereğinden fazla önem atfetmek anlamına gelir. Bilimin pozitivist anlayışının, araştırmanın her aşamasında -örneklem tespitinden verilerin istatistik tahliline kadar- yol açtığı tüm teknik hataların ve yetersizliklerin farkına varılmaması için, Amerikan biliminin tesis ettiği tahakküm etkisi ve bilimin pozitivist felsefesine az çok bilinçdışı ve utanç verici bağlılık gereklidir. Deneysel özeni taklit peşindeki uygulamalı araştırma programlarının sosyolojik manada gerçekten inşa edilmiş bir nesnenin yokluğunu hasıraltı ettiği örneklerin sayısını sayamıyoruz bile.)

S.- Peki, Yapısalcılık'a dönersek bu akımla pratik ilişkiniz nasıl bir seyir izledi?

C.- Bu noktada da gerçekten içten olmak gerekirse bir nevi

48 Ç.N: Parsons'un *Grand theory*'sinin.

teorik bir sezginin rehberliğinde hareket ettiğimi; aynı zamanda belki de her şeyden önce, yapısal antropolojinin içerdiği etik duruşun ve gözlemci ile nesnesi arasında tesis ettiği kibirli ve uzak ilişkinin oldukça içten reddi tarafından yönlendirildiğimi sanıyorum. (Pratiğin teorisi adına, nesneyi basit bigânelere [bilinçsiz, aldırışsız, bihaber öğelere] dönüştüren, faili yapının basit bir "dayanak noktasına" (*träger*) indirgeyen Althusser'cilerde oldukça açık bu ilişki bilinçdışılık kavramı altında Lévis-Strauss'da da aynı işlevi görüyordu). Böylece antropologu gerçek sebep ve nedenler üzerine hiçbir şekilde aydınlatmayan Lévi-Strauss'cu yerli "akılcılaştırmaları" söyleminden kopuş içerisinde, yerli muhataplarıma "neden" diye sormakta ısrar ediyordum. Bu, beni, örnek olarak evlilikler konusunda, aynı tür evlilik kategorisi dâhilinde yer alma sebeplerinin -mesela baba tarafından paralel kuzen evliliğinin- faillere ve aynı zamanda koşullara göre de değişkenlik gösterebileceğini keşfetmeye zorluyordu. Beni strateji kavramına götürecek yolun üzerindeydim... Ve paralel biçimde, âlimane[49] tahlile (mesela nesnelci olanına, soyağacı analizine) yerlinin "görüşüne" kıyasla atfedilen ayrıcalığın, belki de mesleki bir ideoloji olduğundan kuşkulanmaya başladım. Kısacası, planlar, haritalar, diyagramlar çizen, soy kütüklerini çıkaran antropologun görüş açısını terk etmek istiyordum. Bütün bunların hepsi aslında doğru işlemler ve nesnelcilik ve antropolojik yöntem açısından kaçınılmaz bir *safha*. Ancak, sosyal dünyayla kurulabilecek diğer olası ilişki biçimlerini de unutmamalı; örnek olarak genel çerçevesini ortaya koyduğum, faillerin pazarda gerçekten müdâhil olduğu ilişki türü. O hâlde, teorik olmayan, kısmi, sosyal dünyayla doğrudan kurulan, gündelik deneyimin bu ilişkisinin teorisini yapmak gerekir. Ve elbette teorik ilişkinin ve bütün içerdiklerinin teorisini de yaparak âlimin duruşunu ta-

49 Ç.N: Hem bilimsel (bilim insanı) hem de entelektüel-fikri (münevver) ifadelerini kapsayacak şekilde kullanılan sıfat veya isim: *Savant(e)s*. Her iki anlamı da içerdiği için sıfat olarak âlimane, isim olarak ise âlim kullanımlarını daha uygun bulduk.

nımlayan uzak ve mesafeli ilişki içerisinde, ameli aidiyetlerden ve doğrudan dâhil oluşlardan kopuşla işe başlayarak. Teorik bir dille sunduğum bu bakış açısı, temel ilkesini kuşkusuz sosyal varoluşun bu varoluşa dair oluşturduğumuz modellere indirgenemeyeceğinin veya daha basit bir ifadeyle, hayatın çeşitliliğinin, fiilî deneyim ve pratikler ve zihnî dünyanın soyutlamaları arasındaki mesafenin sezgisinde buluyordu. Ancak bunu akıl dışıcılığın, bilimsel istencin reddinin esası ve meşrulaştırma aracı yapmaktansa söz konusu "temel sezgiyi" bilimin sosyal dünya üzerine söyleyebileceği her şeyin çarpanı olarak değerlendirilmesi gereken teorik bir ilkeye dönüştürmeye çalıştım. Örneğin, Austin'in *scholastic view* olarak adlandırdığı şeyin ve bunun sistematik biçimde yol açtığı hataların esası olarak *scholè*[50] üzerine şu anda tekrardan ele aldığım bütün tefekkür.

Bilim, hayatın kavranılamazlığının yüceltilmesinden hiçbir fayda sağlamaz: Bu, sadece bir mizaçtır; anlamsız bir ruh hâlidir (*mood*), elbette bunu ifade edenin ve kendisine yaşamın sevgilisi, özgürleşmiş havası verenin dışında (vakur ve soğuk âlimin tersine). Weber'in *vielseitigkeit* olarak adlandırdığı bu hissiyat, yani sosyal dünyanın gerçekliğini oluşturan vaziyetlerin çeşitliliği ve bu dünyanın kendisine dair bilgi edinme girişimine direnci, âlimane bilginin sınırları üzerine sürdürmeyi hiç kesmediğim tefekkürün kuşkusuz esasını teşkil etti. Ve alan teorisi üzerine hazırladığım çalışma -ki "dünyaların çeşitliliği" olarak da adlandırabilir- farklı dünyalara, yani birbirine indirgenmesi olanaksız ortak kanı ve yargıların, kalıplaşmış dilsel ifadelerin, topik sistemlerin inşa edildiği yerler olarak farklı alanlara tekabül eden mantıkların çeşitliliği üzerine bir tefekkür ile sonlanacaktır.

Bütün bunların hepsinin özel [kişisel] bir sosyal deneyim içerisinde kök saldığı açıktır: teorik duruşla doğal ve net olarak ya-

50 Ç.N: Boş zaman veya boş zamana sahip olabilme, gündelik hayatın aciliyetleri ve tazyikleri dışında boş zamanını çeşitli uğraşlara hasredebilme.

şanmış bir ilişki kuramamış birinin deneyimi. Kabilli köylülere[51] ve onların ritüellerine veyahut evliliklerine yüksekten, kuşbakışı bakamamam, şeref veya utanç üzerine tamamıyla benzer şeyler söyleyen tamamıyla benzer köylülerle daha önce karşılaşmış olmamla [Béarn deneyimi] kuşkusuz ilişkilidir. Gerek tamamıyla nesnelci bir bakış açısı çerçevesinde konumlandığımda -mesela soyağacı okuması- kullandığım perspektifte, gerekse sahadaki muhataplarımın "oyunu oynama" ve teorik sorgulamanın yarattığı durumun üstesinden gelebilme kaygısıyla, kendi sosyal pratiklerinin bir anlamda teorisyenliğini yaptıklarında bana sundukları bakış açısında suni olanı hissedebiliyordum. Tek kelimeyle, bütün farklı biçimleri altında (özellikle yapısalcı biçimiyle) entelektüalizmle eleştirel ilişkim, sosyal dünyaya dâhil oluşumun başlangıçta aldığı özel biçimle ve bu biçimin teşvik ettiği entelektüel dünyayla kurulan özel ilişkiyle kuşkusuz bağlantılıdır. Sosyoloji, tedrisi tecrübelerin dayattığı sansür ve bastırılmışlıkları tesirsiz kılarak -ki bu tecrübeler bana âlimane üslubun içerdiği sansür biçimlerini aşmanın araçlarını sağlayarak âlimane dilin dışarıda bıraktığı pek çok şeyi söyleme imkânı tanımıştır- bu süreci sadece güçlendirmiştir.

S.- Ortodoks tarzda olmaksızın yapısalcı bir mantık içerisinde çalışırken şeref [itibar], tahakküm kavramlarına ve itibar elde etmek için kullanılan stratejilere dikkat çektiniz; aynı şekilde *praxis*'e de vurgu yaptınız.

C.- En azından Fransızcada tumturaklı [sahte] bir teorik hava katan, Genç Marx'la, Frankfurt Okulu'yla, Yugoslav Marksizm'iyle ilişkili havalı bir Marksizm etkisi yaratan *praxis* kavramını hiç kullanmadığımı size belirtmek isterim. Her zaman sadece pratiklerden bahsettim. Bununla birlikte, habitus, strateji ve benzeri kavramların içerdiği büyük teorik tasavvurlar, çalışma-

51 Ç.N: Cezayir nüfusunun yüzde yirmi-otuzunu oluşturan ve "Kabil" olarak bilinen Berberi kavimler.

larımın en başından beri, yarı açık ve göreceli olarak tam çalışılmamış şekilde hep oradaydılar. (*Alan* kavramı çok daha yenidir. Bu kavram, 1960'lara doğru École normale'de bir seminer çerçevesinde başladığım sanat sosyolojisi araştırmaları ve *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın[52] din sosyolojisine hasredilmiş bir bölümünün yorumunun karşılaşmasından ortaya çıkmıştır.) Örneğin, daha sonra defalarca yeniden formüle ettiğim şeref üzerine en eski tahlillerde, bugün de hâlen kafamı kurcalayan bütün problemleri bulabilirsiniz: ikrar[53] için girişilen mücadelelerin sosyal hayatın temel yönlerinden biri olduğu; bu mücadelelerin hedef olarak özel bir sermaye biçiminin birikimini koyduğu (saygınlık, itibar, tanınma anlamında şeref); ve dolayısıyla tanıma ve ikrar temelli bir sermaye biçimi olarak sembolik sermayenin kendine mahsus bir birikim mantığı olduğu fikri. Hâlen kendi kendime sorduğum diğer bir soru olarak; ne bilinçli ne hesaplı ne de mekanik biçimde belirlenmiş, ancak bu özel oyunun, şeref [itibar kazanma] oyununun sezgisi olarak şeref [itibar] sezgisinin ürünü biçiminde değerlendirdiğim pratiğin yönelimi olarak strateji fikri; diğer bir ifadeyle, hususiyetini zamansal yapılarda bulan pratiğin bir mantığı olduğu fikri. Burada, Lévi-Strauss'un hediye alışverişi analizinin eleştirisine gönderme yapmaktayım: Hediye ve karşı hediyenin karşılıklı bağımlılığını ortaya koyan Strauss'cu model, alışverişin pratik mantığını bertaraf eden modeldir. Zira bu mantık, söz konusu [Strauss'cu] objektif model (verilen her hediye karşılık bekler) böyle hissedilmediği ölçüde işleyebilir. Çünkü alışverişin zamansal yapıları (karşı hediye sadece farklı değildir, *ertelenmiş* hediyedir de) alışverişin nesnel yapılarını örtbas veya inkâr eder. Başından beri geliştirdiğim teorinin temel noktasını sanırım bu analizler soyut hâlde içermektedir. Berberi kültürün analizinden tedrisi kültürün anali-

52 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, [1922], İstanbul, Yarın Yayıncılık, 2012.

53 Karşıdakinin konumunu, iktidarını tanıma-kabul etme, kabullenme anlamında, *la reconnaissance*.

zine fark gözetmeksizin ve doğal biçimde kayışım bu sayededir. (Ayrıca 1965-1975 arasında bu iki çalışma alanını bilfiil beraber götürdüm, zira eş zamanlı biçimde, bütün bir dönemimin muhasebesi olan birbirini tamamlayıcı iki kitap, hem *La distinction* hem de *Sens pratique*, üzerinde çalışıyordum.) Avrupa Sosyoloji Merkezi'nde [Centre de sociologie européenne] yürüttüğüm ve yönettiğim eğitim ve kültür sosyolojisi çalışmaları etrafında şekillenmiş çoğu kavram, Cezayir'de gerçekleştirdiğim etnolojik ve sosyolojik çalışmaların kazanımlarının genişletilmiş uygulamasından doğmuştur. (Bilhassa, fotoğraf üzerine kolektif bir eser olan *Un art moyen*[54] başlıklı kitap için yazdığım önsözde bu gayet aşikârdır.) Bu minvalde, özellikle, Cezayirli işçilerin ekonomik, demografik ve siyasal hareket tarzlarında gözlemlediğim ve Fransız öğrenciler ve ailelerinde yeniden keşfettiğim öznel ümitler ve nesnel ihtimaller arasındaki ilişkiyi örnek gösterebilirim. Çeşitli saha deneyimleri arasındaki bu aktarım, bilişsel yapılara, taksonomilere ve faillerin sınıflama işlemlerine duyulan ilgide çok daha aşikârdır.

S.- Peki, eğitim sorunsalına (*Les héritiers*) yönelik ampirik ilginizin gelişimi, entelektüel alandaki konumunuzla ilişkili mi?

C.- Kültüre ve eğitim sistemine dair görüşümün, akademik alanda işgal ettiğim konuma, özellikle beni bu konuma getiren yörüngeye (bu, söz konusu yörüngenin göreceleştirilmiş olduğu anlamına gelmez) ve bu yörüngenin tedrisi kurumlarla teşvik ettiği ilişki biçimine borçlu olduğu açıktır. Tedrisi kurumların tahlilinin, gösterdiğim üzere, insan bilimlerine mahsus ve en azından kısmi de olsa "üniversite gündemi" ve siyasal vakayiname [günlük siyasal köşe yazarlığı] sorgulamalarına indirgenemeyecek teorik bir sorunsal dâhilinde konumlandığı da sa-

---

54 Pierre Bourdieu, Luc Boltanski, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon, *Un art moyen, Essai sur les usages sociaux de la photographie* [Ortalama bir sanat, fotoğrafın sosyal kullanımları üzerine bir deneme], Paris, Editions de Minuit, 1965.

bittir. (Çalışmalarımı sanki söz konusu olan SNES'in [Ulusal Orta Öğretim Sendikası] takındığı bir tavır veya daha da iyisi, "eşitlikçiliğin" fenalıklarına karşı isyan bayrağı açmış bir gramer hocasının denemesiymiş gibi değerlendiren yüzeysel yorumcuların anlamadığı şey budur.) Çıkış noktası itibariyle, kültürün bir sosyal eleştirisini yapma projem vardı. Yazılı toplumlarda zihnî yapıların tedrisi sistem tarafından yerleştirildiğini, kazındığını ve tedrisi teşkilatın taksimlerinin sınıflama biçimlerinin esasını oluşturduğunu göstermek istediğim "Eğitim Sistemi ve Düşünce Sistemi" başlıklı bir makale[55] yazmıştım.

S.- O hâlde, Kant'ın tahlil ettiği zihnî yapıların sosyolojisini yapma projesini, Durkheimcı bu projeyi tekrar ele alıyordunuz. Ancak, buna sosyal tahakküme olan ilgiyi de ekliyordunuz.

C.- Vogt isimli bir Amerikan sosyolojisi tarihçisi şunu yazmıştı: Kendi toplumu üzerine, benim yaptığım gibi, Durkheim'ın ilkel toplumlar üzerine yaptığını yapmak, egzotik olana mesafenin içerdiği tesirsizlik etkisinin yok olmasıyla ilişkili mühim bir bakış açısı değişikliğini varsayar. Kendi toplumumuz, mesela eğitim sistemimiz hakkında, Durkheim'ın ilkel dinler hakkında bilgiye dair sorduğu soruları sorduğumuz anda, bu sorular siyasal sorunlara dönüşür. Sınıflama biçimlerinin tahakküm biçimleri olduğunu ve bilgi sosyolojisinin ayrılmaz biçimde ikrarın ve yanlış tanımanın[56], yani sembolik tahakkümün bir sosyolojisi olduğunu görmezden gelemeyiz. (Bu, esasında, Kabil toplumu

55 "Système d'enseignement et système de pensée", *Revue internationale des sciences sociales*, XIX, 3, 1967, ss. 367-388.

56 Ç.N: Yanlış tanıma (*la méconnaissance*): Tanıma-bilme (*la connaissance*) ve ikrardan (*la reconnaissance*) bağımsız düşünülemez. Bu kavramlarla zıtlık içerisinde değil, karşılıklı bir tamamlayıcılık ilişkisi içerisindedir. Karşıdakinin konumunu ve iktidarını ikrar ve tasdik etmek suretiyle, sosyal ve siyasal olanı doğallaştırarak sorgulanamaz kılarak ikrar edilenin tahakkümünün "keyfiliğini", yani sosyalliğini, tarihselliğini gözden kaçırmak; aynı zamanda bu şekilde iktidarı doğallaştırarak tahakkümü keyfiliğinde, yani sosyal gerçekliğinde, tarihselliğinde yeniden üretmek.

gibi az farklılaşmış toplumlar için bile geçerlidir: Bu toplumlarda, bütün bir dünya görüşünü teşkil eden sınıflandırma yapıları, en son tahlilde, cinsiyetçi iş bölümüne gönderme yapar.) Kendi toplumlarımız üzerine etnolojinin geleneksel sorularını sormak ve böylece etnoloji ve sosyoloji arasındaki geleneksel sınırı bertaraf etmek, zaten siyasal bir fiildir. (Bu, somut bir biçimde, iki çalışma şeklinin yol açmış olduğu tepkilerde görülebilir: Kabilli bir evin uzamında nesnelleşmiş zihnî yapılara dair analizlerim kabul ve hayranlık uyandırırken *Khagne* hocalarının öğrencileri hakkında yaptıkları değerlendirmelere, verdikleri hükümlere veya eski École normale öğrencilerinin vefat yıllıklarına dayanarak "hocalığa dair idrak kategorileri" üzerine gerçekleştirdiğim tahliller kaba ihlal ve adaba aykırılık olarak görülmektedir.) Sınıflama şemaları, tasnif sistemleri, erkek/kadın, sağ/sol, Doğu/Batı ve hatta teori/pratik temel karşıtlıkları siyasal kategorilerdir: Kültürün eleştirel teorisi çok doğal olarak siyasalın bir teorisine götürür. Ve Kant'a referans, bazı Alman düşünürlerinde olduğu gibi, evrensel olanı kurtararak Hegel'ci geleneğin ötesine geçmenin bir aracı olmaktansa her defasında mümkinatın sosyal koşullarının sorusunu sorarak (eleştirinin mümkinatının sosyal koşullarının sorusu dâhil) eleştiriyi radikalleştirmenin bir aracıdır. Sosyolojik teçhizatla takviye edilmiş bu *selbstreflexion* [özdüşünümsellik] teorik eleştirinin sosyolojik eleştirisine, yani eleştirinin radikalleşmesine ve akılcılaşmasına götürür. Örneğin tasniflerin (ve sınıf kavramının) eleştirel bilimi, tarihsel (mesela kavramsal) bir gelenek içerisine hapsolmuş sınırları (mutlak düşünürün farkına varmadan tahakkuk ettirdiği bu sınırları) aşmanın olası tek yolunu sunar. Akıl, tarihselliğini keşfederek tarihten sıyrılabilmenin gerekli araçlarına sahip olur.

S.- İlginç olan şey, teorinizin gelişiminde, çevrenize tepkilerinizin teorik bir izahını yapma çabasını görmek.

C.- Kendi "hayat hikâyemi" bu açıdan anlatmaya karar ver-

dim; yani çalışmalarımın gelişiminin sosyolojik bir analizinin öğelerini sunmaya çalışarak. Bunu yaptıysam sebep, sanırım bu tip bir otoanalizin düşüncemin gelişim koşularının parçasını oluşturmasından ötürüdür de. Eğer bugün söylediğimi söyleyebiliyorsam bu, sosyolojiyi kendi sosyal tahdit ve sınırlılıklarım karşısında kullanmaya hiç ara vermediğim içindir kuşkusuz; aynı zamanda sosyolojiyi bu kullanımım özellikle entelektüel tercihlerde sanırım bir o kadar önemli entelektüel mizaç, sempati ve antipatileri bilinçli ve açık önermelere dönüştürmek içindir de.

Ancak sorgulamanızın beni takınmaya sevk ettiği tavır, yani entelektüel otobiyografi duruşu, beni hikâyemin bazı kısımlarını (ki bu kısımlar zaruretle en önemli ve en ilginç kısımlar olmayabilir) seçmeye meyilli kılıyor (örnek olarak öğrenim ve École normale dönemimden size bahsettiklerimi düşünüyorum). Beni özellikle hem olayların gelişimini hem de bu olayların benim için içerdiği anlamı rasyonel bir çerçevede sunmaya itiyor. Bunu sadece bir nevi mesleki icabı gereğince yapıyor bile olabilirim. Entelektüel gelişimim üzerinde belirleyici bir rol oynamış pek çok şeyin tesadüfî olarak karşıma çıktığını söylememe gerek yok. Benim yaptığım (kuşkusuz habitusumla ilişkilidir bu), esas itibarıyla bu tesadüflerden iyi veya kötü istifade etmekten ibarettir (örnek olarak çoğu kişinin kaçırdığı pek çok fırsatı değerlendirdiğimi düşünüyorum).

Diğer taraftan, beni diğer çalışmalara göre konumlanmaya davet ederek sorularınızın bana dayattığı stratejik bakış açısı, her şeyi göze alarak biraz delicesine kendimi bilime adamışlığımın temel esasının, en azından deneyim seviyesinde, oyun oynama zevki, oynanabilecek en muhteşem oyunu oynama zevki, araştırma "oyununu" sosyolojide almış olduğu biçimiyle oynama zevki olduğunu gizlememelidir. Benim için entelektüel hayat, akademik varoluşun rutinlerinden çok bir sanatçının hayatına daha yakındır. Proust gibi şunu diyemem: "Sıklıkla erken

yattım". Ama hayatımın en güzel anları arasında olan, çünkü herşeyden önce çok eğleniyorduk, inanılmaz geç saatlere kadar süren çalışma toplantılarından bahsedebilirim. Aynı şekilde, sabah 10'da başlayan ve bütün güne yayılan mülakatların verdiği haz... Sonuç olarak aynı hafta içerisinde, bir patron veya rahiple mülakat gerçekleştirebileceğiniz, istatistikî bir tablo dizisini analiz edebileceğiniz, tarihsel dokümanları inceleyebileceğiniz, bir bistrodaki sohbeti gözlemleyebileceğiniz, teorik makaleler okuyabileceğiniz, diğer meslektaşlarınızla tartışabileceğiniz bir mesleğin inanılmaz çeşitliliğidir söz konusu olan. Her gün BN'ye [Bibliothèque nationale de France- Fransa Milli Kütüphanesi] gidip dikilmek istemezdim mesela. Uzun yıllardan beri başında olduğum grubun iç bütünlüğünü sağlayan da sanırım bu iletişimsel olarak adlandırılabilecek şevk; ciddi ve havai ayrımının, üniversitenin ciddi olanla özdeşleştirdiği "sıradan ve basit" çalışmalara ortalama bir bağlılık ve dönemin mühim sorunsalları etrafında daldan dala atlamaya iten büyük ihtirasın ötesinde konumlanan bir şevk. Nasıl söylemeli? Büyük entelektüel havalardan esinlenen put kırıcı bir özgürlük ile pozitif hatta pozitivist araştırmanın metodik özeni arasında (Nietzsche ve Willamovitz arasında mesela) veya temel-merkezî sorunsallara kendini bütünüyle kaptırmakla geniş ve müspet bir bilgi dağarcığına yaslanmış eleştirel mesafe (örnek olarak Heidegger'e karşı Cassier) arasında tercih yapmak durumunda değiliz. Bu kadar uzaklarda aramaya gerek yok aslında: Sosyoloji zanaatı, bütün zanaatlar arasında, ifadenin içerdiği bütün anlamlar dâhil, mutlulukla icra edebileceğimdi; en azından bunun böyle olduğunu umuyorum. Bu, tam tersi istikamette, hissettiğim bir ayrıcalık duygusu, ödenmemiş bir borç duygusu hasebiyle çok güçlü bir sorumluluk (ve hatta suçluluk) duygusunu dışlamaz. Bütün bunları söylemeli miyim, bilemiyorum...

S.- Bütün bunlardan bahsetme şansınız bugünkü konumunuzla bağlantılı mı?

C.- Kesinlikle. Sosyoloji, diğerlerine karşı bir silah veya savunma aracı olarak değil de kendine karşı bir silah, bir ihtiyat aracı olarak kullanıldığında müthiş bir özerklik sağlıyor. Ancak aynı zamanda sosyolojiyi, fazla savunma refleksi geliştirmeden bütün sınırlarını zorlayarak kullanabilmek için kuşkusuz, nesnelleştirmenin dayanılmaz bir hâle gelmeyeceği sosyal bir konumda bulunmak gerekir…

S.- Kavramlarınızın sosyal doğuşu üzerine bir *report* [rapor-sunum-açıklama] verdiniz. Bu bize arkaik toplumlardan günümüz toplumlarına sembolik mücadeleleri incelemeye çalışan bir teorinin gelişimi üzerine kapsamlı bir bakış sundu. Şimdi bize Marx ve Weber'in kavramlarınızın entelektüel kökeni üzerinde nasıl bir rol oynadıklarını söyler misiniz? Sembolik mücadeleden bahsederken kendinizi Marksist mi Weberci mi hissediyorsunuz?

C.- Hiçbir zaman meseleyi bu ifadelerle tartışmadım. Ve genelde bu tip soruları reddetme alışkanlığım vardır. Çünkü ilk olarak normalde bu soruları sorduğumuzda -sizin durumunuzun bu olmadığını biliyorum- hemen hemen her zaman bir polemik niyetiyle, etiketleme niyetiyle, bir katalog içerisine sokmak için, *katègoresthai*, alenen suçlamak için sorarız: "Bourdieu aslında Durkheimcı" gibi. Bunu söyleyen açısından pejoratif içeriği olan bir durum; yani: Marksist değil, ve bu kötü bir şeydir. Veya "Bourdieu Marksist'tir", ve bu kötü bir şeydir. Hemen hemen her zaman söz konusu olan indirgemek veya yok etmektir. Kuşkusuz, beni okumadıkları için kendisinde çok şey buldukları ancak benim bulamadığım, zira zamanında okumadığım Gramsci ile olan bağlantılarım üzerine düşünüldüğünde bugün yapıldığı gibi... (Gerçekten yakın bir zamanda okuduğum Gramsci'de en ilginç olan şey, parti aygıtının adamının ve zamanının komünist liderlerinin alanının sosyolojisi için sunduğu öğelerdir. Bütün bunlar en çok tanındığı "organik aydın" ideolojisinden oldukça uzak şeylerdir.) Her hâlükârda bir yazarın Marksist mi, Durk-

heimcı mı veya Weberci mi olduğu sorusuna cevap bu yazar hakkında hemen hemen hiçbir bilgi içermez. Hatta araştırmanın [bilimin] gelişimine engellerden birinin yapay uyuşmazlık ve taksimleri aşmayı engelleyerek entelektüel filizlenmeye sıklıkla sekte vuran akademik ve siyasal düşüncenin bu sınıflayıcı işlemi olduğunu düşünüyorum. Sınıflayıcı etiketin tam olarak mantığı, olumsuz bir "öz" içerisine hapsederek damgalayan ırkçılığın mantığıdır. Her hâlükârda benim nazarımda bu mantık, geçmişin metinleri ve onların yazarlarıyla kurulabilecek doğru ve hakkaniyetli ilişkiye en temel engeli teşkil etmektedir. Kendi açımdan, yazarlarla [düşünürlerle] çok pragmatik bir ilişki biçimim var: Onlara, zanaat geleneğindeki gibi, güç durumlarda bir el atmalarını istediğiniz meslektaşlar gibi başvuruyorum.

S.- Bu bana Lévi-Strauss'un kullandığı *bricolage* terimini hatırlattı: Bir sorununuz var ve size faydalı ve kullanılabilir gelen bütün araçları kullanıyorsunuz.

C.- Olabilir. Ancak kavramın icra ettiğim *realpolitik*'i, basit ve tam bir eklektizmden kaçmaya imkân tanıyan teorik bir hat olmadan işlemiyor. Gerçekten üretken bir düşünceye, gerçekten yeniden üreten bir düşünceye sahip olma araçlarını kendimize verdiğimizde ulaşabileceğimizi düşünüyorum. Wittgenstein'ın *Vermischte Bemerkungen*'de[57], hiçbir şey keşfetmediğini, her şeyin kendisine başkalarından geldiğini söylerken (Boltzmann, Herz, Frege, Russel, Kraus, Loos, vb) önermek istediği de sanırım biraz buydu. Ben de kuşkusuz daha uzun benzer bir liste sunabilirim. Benim çalışmalarımda felsefeciler, felsefi geleneğe mahsus kökene bağlılığı beyan ritüeline ödün vermiş gibi görünme korkusuyla söyleyemediğimden daha fazlaca yer almaktadır. Aynı zamanda tahayyül ettiğim şekliyle sosyolojik araştırma, Austin'in *fieldwork in philosophy* olarak adlandırdığı şeyi yapmak için müsait bir alandır.

---

57 Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 1977-1980 [*Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, İstanbul, Metis, 2009].

Yeri gelmişken dil üzerine çalışmalarımda doğrudan Austin'i hedef alıyormuşum izlenimini düzeltmek için bu fırsattan yararlanmak istiyorum. Aslında kuşkusuz en hayran olduğum felsefecilerden biri olan Austin'i gerçekten okursak edimsel üzerine tartışma içerisine sokmaya çalıştığım şeyin temel noktalarının, Austin'in eserlerinde hâlihazırda yer aldığını veya önerildiğini fark edebiliriz. Aslında Austin'in sosyolojik malumatlarını (ki bu noktada kanımca ulaşabileceği en ileri seviyeye ulaşmıştır) salt mantıksal analizlere indirgeyen "düz" okumaları hedef alıyordum. Dilbilim geleneğinde sıklıkla yapıldığı üzere, bu analizler dil hususundaki tartışmayı bütün dışsallığından koparmaya hiç ara vermemişlerdir. Sassure'de bunu yapmıştır; ancak tamamıyla bilinçli biçimde.

S.- Bu karşılaşmalar[58] nasıl oluyor? Neden şu veya bu yazara özellikle başvuruyorsunuz?

C.- "Elinin altındakiyle yetineceksin" diyor genel yargı. Elbette her önüne gelenden her şey istenmez... Yardım bulma şansımızın olduğu düşünürleri işaret etmek kültürün işidir. Siyasal sezgi gibi işleyen bir felsefi sezgi vardır... Kültür, daha henüz soracak sorularımızın olmadığı bir yaşta edindiğimiz, her türlü kullanıma açık bir nevi kamusal bilgidir. Hayatımızı herhangi başka bir amaç gütmeden bu kültürle iştigal ederek ve onu geliştirerek geçirebiliriz. Veya bu kültürden bitmez tükenmez bir araç kutusu olarak da istifa edebiliriz.

Entelektüeller, almış oldukları bütün bir eğitimin mantığıyla, geçmişten miras eserleri bir kültür olarak yani hayranlıkla seyrettikleri, hürmet gösterdikleri, göklere çıkardıkları bir hazine olarak bu suretle kendi kendilerini de kıymetlendirerek değerlendirmeye meyillidirler. Kısacası kültürü, araştırmada kullanılabilecek üretken bir sermaye olarak değil de etki yaratmak için teşhir edilmeye yönelik, sembolik temettü veya basit ken-

58 Ç.N: farklı yazar ve düşünürlerden beslenmek anlamında.

dini beğenmiş değer biçme üreten bir sermaye olarak kıymetlendirirler. Meccanilik ve gayesiz maiyet fikriyle özdeşleştirilmesi dolayısıyla, kültürü üretken bir sermaye olarak değerlendiren bu "pragmatik" bakış açısı rahatsız edebilir. Ve kültürü ve özellikle en mümtaz hâli felsefeyi böyle değerlendirmek için, kültürle kuşkusuz biraz "hoyrat" -daha "ciddi" daha "yönelimli", bir gaye merkezli ve daha az hayranlık içeren daha az dini bir ilişki- içerisinde olmak gerekir. Yazar ve metinleriyle kurulan bu fetişizm içermeyen ilişkiyi, bu ilişkinin mümkün kıldığı kültürün sosyolojik tahlili, kuşkusuz her hâlükârda güçlendirir. Aslında bu ilişki türü entelektüellerde oldukça az rastlanan bir entelektüel faaliyet temsilidir. Tersine, entelektüel olma gayretindeki kişilerin büyük çoğunluğunun kendilerini entelektüel gibi hissetmek için yapmak zorunda oldukları her şey görünmez kılınarak entelektüel zanaat herhangi bir zanaat gibi sunulur.

Her faaliyette birbirinden görece bağımsız iki boyut vardır; tam anlamıyla teknik olan kısım ve kullanımı suretiyle eylemde bulunanın gösterilmesi gerekeni gösterdiği (örnek olarak kuaförün beyaz önlüğü), eyleminin dikkate değer bazı özelliklerini ön plana çıkarttığı bir nevi pratik meta-söylem olarak sembolik boyut. Bu durum entelektüel meslekler için de geçerlidir. *Show*'a hasredilmiş zaman ve enerjinin payını kısmak, teknik randımanı önemli ölçüde arttırmak demektir. Ancak söz konusu icranın sosyal tanımının bir parça *show*, Sokrates öncesi düşünürlerin dedikleri gibi (ki bu hususta çok maharetliydiler) bir parça *epideixis*[59] içerdiği bir dünyada benzer bir tutum, entelektüel faaliyetin normal şartlarda icrasının içerdiği ikrara [kabule] ilişkin sembolik kazançları kaybetme riskini göze almak demektir. Buna karşılık olarak entelektüel zanaatın her geçen gün biraz daha bir parçasını oluşturan *show business*'a verilecek en sınırlı ve en kontrollü ödün dahi, farklı türden riskleri içinde barındırır.

59 Ç.N: Sofistin sahneye girişi; temsil, sergi, gösteri.

Bununla birlikte, klasiklerle kurulabilecek ilişkiye dair başlangıçtaki soruya dönmek ve cevap vermeye çalışmak istiyorum; ancak soruyu bana makul görünen bir şekilde yeniden formüle ederek yani bir düşünürün bilinçli veya farkında olmadan konumlandığı teorik uzama dair temel bir sorgulama şekline sokarak. (Metinlere eklenmiş dipnot *-footnotes-* sayısıyla ölçülmeyen) bir teorik kültürün temel işlevi, bu teorik uzamı, yani bilimin verili bir gelişim aşamasında bilimsel açıdan anlamlı konumların evrenini açıkça hesaba katmaya imkân tanımasıdır. Bilimsel (ve epistemolojik) duruşların bu uzamı, pratikleri ve her hâlükârda sosyal görünümlerini, farkında olsak da olmasak da -kuşkusuz daha az farkındaysak çok daha şiddetli biçimde- her zaman önceler. Bu uzamın farkına varış, yani farklı olası duruşların ilişkisel konumlanışının uzamı olarak bilimsel alanın ve sorunsallarının farkına varış, kendisinin farkında, yani kontrol altında bir bilimsel icranın temel koşullarından biridir. Marx, Durkheim, Weber gibi düşünürler teorik uzamımızı ve bu uzamın idrakini yapılandıran tesviye-işaret noktalarını temsil ederler. Sosyolojik yazımın güçlüğü, verili bir anda teorik uzamın içerdiği zaruretlere -örneğin, yeniden üretmeye meyilli olduğu sahte uyuşmazlıklara- karşı mücadele etme gerekliliğinden ileri gelmektedir. Ve bütün bunları şunu çok iyi bilerek yapmak gerekecektir: Bu kopuş faaliyetinin sonucu, önerilen obje inşasını aştığı karşıtlıklardan biri veya diğerine indirgemeye meyilli (dönüştürülmüş uzamla uyumlu hâlde olmaları hasebiyle) idrak kategorileri tarafından değerlendirilecektir.

S.- Çünkü bunlar uzamdaki mücadelelerin hedefi...

C.- Evet, fiiliyatta bu böyle. Kitabi karşıtlıkları (örnek olarak Durkheim ve Marx veya Marx ve Weber arasındaki) aşma gayretindeki her çaba, pedagojik veya siyasal bir geriletmeye maruz kalır (elbette temel hedeflerden biri en önde gelen kavram veya düşünürlerin politik kullanımıdır). En tipik örnek, vücutta te-

cessüm etmiş yani ferdileşmiş sosyal olarak habitus kavramının aşmayı hedeflediği bilimsel açıdan tamamıyla saçma olan birey ve toplum arasında kurulan karşıtlıktır. Ne yaparsak yapalım, siyasal mantık ebediyen aynı soruyu tekrar tekrar getirecektir: Aslında sadece siyasal gerçekliği olan bir karşıtlığı -örnek olarak birey taraftarlarıyla (metodolojik bireycilik), (totaliter etiketi yiyen) toplum taraftarları arasındaki karşıtlık- var etmek için siyasalı entelektüel alan içerisine sokmak yeterlidir. Bu geriletici tazyik o kadar güçlüdür ki sosyoloji ne kadar ilerleme kaydederse bilimsel mirasın seviyesine erişmek ve sosyal bilimin kolektif kazanımlarını *bir araya toparlamak* o kadar güçleşmektedir.

S.- Çalışmalarınızda, örnek olarak Habermas'tan farklı olarak evrensel normlara hiç yer açmıyorsunuz.

C.- Akıl veya normlar sorununu kararlılıkla tarihselci bir şekilde koyma eğilimim var. Kendime "evrensel istemlerin varlığı" konusunda sormaktansa "kimin evrenselden çıkarı vardır" diye sorarım. Veya daha iyi ifade edilmiş şekliyle şunu sorarım: Bazı faillerin evrenselden çıkarı olması için yerine getirilmesi gereken sosyal koşullar nelerdir? Kendi şahsi çıkarlarını tatmin ederken aynı suretle evrenseli yaratmaya katkıda bulunan faillerin kurdukları şekliyle alanlar nasıl oluşur (örnek olarak bilimsel alanı düşünüyorum)? Veya kendilerini evrenselin savunucusu olmak zorunda hisseden faillerin alanları (mesela bugün Fransa'da olduğu gibi bazı ulusal geleneklerdeki entelektüel alan). Kısacası bazı alanlarda, belli bir anda ve zaman diliminde (yani dönüşleri dışlamayacak şekilde) evrenselden çıkarı olan bazı failler bulunur. Gerçekten neyin kurtarılabileceğini görmek için, sanırım tarihselciği bir nevi radikal kuşku aracılığıyla sınırlarına kadar zorlamak gerekir. Elbette her şeyin başlangıcı olarak kendimize evrensel aklı temel alabiliriz. Ancak onu da oyuna dâhil etmenin ve kararlı bir şekilde aklı tarihsel bir ürün olarak; varlığını ve sürekliliğini, bir yönde belirlenmiş tarihsel şartlara borçlu bir ürün

olarak kabul etmenin ve bu şartların ne olduğunu tarihsel olarak ortaya koymanın daha faydalı olacağı kanısındayım. Aklın bir tarihi vardır; bu, aklın tarihine indirgenebileceği anlamına gelmez ancak hakikatin gösterilmesini mümkün kılan iletişimin sosyal biçimlerinin zuhur edişinin tarihsel koşulları vardır. Hakikat, bütün alanlarda bir mücadele hedefidir. Yüksek bir özerklik seviyesine erişmiş bilimsel alanın özelliği şudur ki; bu alanda muzaffer olma şansına, bu alanın içkin yasalarına uymak şartıyla sahibizdir. Yani hakikati bir *değer* olarak tanımak, dönemin *rasyonaliteyi* tanımlayan metodolojik ilke ve kaidelerine uymak ve bununla eş zamanlı olarak evvel dönemlerin mücadelelerinden aktarılmış tüm alana mahsus araçları rekabet mücadelelerinde seferber etmek şartıyla... Bilimsel alan, kazanmak için akıl ile silahlanmanın gerektiği bir oyundur. Sıradan insanınkinden kökünden farklı motivasyonlardan ilham alan bir üstün insan yaratmaksızın veya onu çağırmaksızın kendi özel mantığı gereğince ve her türlü normatif dayatmanın dışında, rekabetçi tartışma, eleştirel diyalog gibi bilginin birikimini ve kontrolünü kolaylaştırmaya meyilli özel iletişim biçimlerini üretir ve teşvik eder. Hakikatin üretiminin sosyal koşulları olduğunu söylemek, hakikatin bir siyaseti olduğunu söylemektir. Bu siyaset, rasyonel ilkelerin işlediği ve hakikatin doğduğu sosyal evrenlerin işleyişini savunmak veya iyileştirmek için girişilen her ana dair bir eylemdir.

S.- Alman geleneğinde, bahsettiğiniz bu kurmak ve haklı kılmak iradesi, eleştiriyi haklı kılmak kaygısı mevcut, örneğin Habermas'ta: Bütün tefekkürümü haklı çıkaracak ve herkesin tanıyabileceği, kabul edebileceği sabit bir nokta, bir temel var mıdır?

C.- Bu soruyu başlangıçta bir kereliğine sorup çözülmüş sayabiliriz. Kendi adıma, bu soruyu ampirik yani tarihsel biçimde sormak gerektiği kanısındayım. Kuşkusuz hayal kırıcı zira daha

az "radikal"... Akılla özdeşleşmek, her düşünür için çok cazip bir duruş. Aslında biraz daha az hususi düşünme şansına sahip olmak için, bizatihi evrensel düşünür duruşunu riske etmek gerekir. Son kitabımda, dâhil olduğum ve bütün evrensellik iddialarının kendini gösterdiği üniversiteyi nesnelleştirmeyi iddia ettiğimde hiç olmadığı kadar bu nesnelleştirme teşebbüssünün meşruiyetine, temeline ilişkin bir soruya maruz kaldım. Kabillerden, Bearnlilere veya sanayinin patronlarından söz ettiğimde bu soru bana sorulmuyor; bu soru bana nesnelleştirmenin profesyonellerini [bilim insanlarını] nesnelleştirmeyi iddia ettiğim anda soruluyor. Temele dair soruyu neredeyse tamamen pozitivist bir çerçevede sormaya çalışıyorum: Dâhil olduğumuz bir uzamı nesnelleştirmek istediğimizde karşılaştığımız özel güçlükler nelerdir? Ve bu güçlükleri aşma şansını yakalayabilmek için yerine getirilmesi gereken özel koşullar nelerdir? Dâhil olduğumuz bir evreni nesnelleştirmeden sağlayabileceğimiz çıkarın mutlağa ilişkin bir çıkar olduğunu keşfediyorum; mutlak, göreceleştirilemez bir bakış açısının işgalinin sağladığı kazançlara göz dikme. Kendi kendini kuran tefekküre aday düşünürün kendine biçtiği de bizatihi budur. Aynı şeklide, mutlak bakış açısına, *theoria*'ya sahip olmak için sosyolog veya teorisyen olduğumuzu; ve bilinmez kaldığı müddetçe, bu kutsal hükümdar ihtirasın korkunç bir hata kaynağı olduğunu keşfediyorum. Öyle ki biraz da olsa göreceli olandan sıyrılabilmek için, kati suretle mutlak bilgiye ulaşma iddiasından vazgeçmek ve filozof kral tacından feragat etmek gerekir. Oysa bir alanın verili bir anında, oyunun mantığı öyledir ki bazı faillerin *evrenselden* çıkarı vardır. Ve söylemem gerekir ki; sanırım bu, benim durumumdur. Ancak bunu bilmem, araştırmalarıma bütün hayat hikâyemle ilişkili kişisel itkilerimi yüklediğimi bilmem, bana ufak da olsa bakış açımın sınırlarını tanıma şansı verir. Kısacası, temel sorununu mutlak ifadelerle tartışamayız: Bir derece sorunu aslında ve göreceli olandan, en azından kısmi olarak kopabilmek için araçlar inşa edebiliriz. Bu

araçlardan en önemlisi otoanalizdir; âlimin sadece bakış açısının değil bütün tarihsel belirlenmişlikleri içerisinde bilgi araçlarının da bilgisi anlamında otoanaliz. Bu minvalde, yapısı ve tarihi içerisinde üniversitenin analizi bilinçdışına yapılan en verimli keşif seyahatidir. En ufak rasyonel olma şansına sahip olmak için bile her düşünürün kendine karşı yöneltmesi gereken refleksif eleştirinin silahlarını güçlendirmeyi başarmışsam, Husserl'in dediği gibi "insanlık memuru" sözleşmemi sanırım yerine getirmiş sayılırım. Gördüğünüz üzere, her zaman felsefi problemleri pratik bilim politikaları problemlerine dönüştürme eğilimim var: Ve böylece Marx'ın *Manifesto*'da[60], her zaman siyasi surette düşünen Fransız düşünürler ve "insan doğasının tahakkuku üzerine" soyut ve evrensel sorular soran Alman düşünürler arasında yaptığı ayrımı teyit etmiş oluyorum.

60 Karl Marx, Friedrich Engels, *Das Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848 [*Komünist Parti Manifestosu*, Ankara, Sol Yayınları, 1997].

2

İşaret Noktaları[61]

Soru- Günümüz sosyolojisinde, farklı paradigmaları ve yöntemleri olan ve taraftarlarının birbirleriyle bazen şiddetli biçimde çatıştıkları birçok "ekol" bir arada bulunmakta. Siz, çalışmalarınızda bu karşıtlıkları aşmaya çalışıyorsunuz. Araştırmalarınızın hedefinin yeni bir sosyolojiye götürecek bir sentez geliştirmek olduğunu söyleyebilir miyiz?

Cevap- Günümüz sosyolojisi bir sürü sahte zıtlıklarla dolu. Kendime doğrudan bu zıtlıkları aşma hedefini koymamış olsam da çalışmalarım beni sıklıkla buna yönlendirdi. Bu zıtlıklar sosyolojik alanın gerçek bölünmeleri; toplumsal bir temeli var, ama hiçbir bilimsel temeli yok. Mesela kuramcılar ve uygulamacılar veya öznelciler ve nesnelciler veyahut da yapısalcılık ve fenomenolojinin bazı biçimleri arasındaki en belirgin olanlarını ele alalım. Bütün bu karşıtlıklar (ve daha niceleri) bana bütünüyle yapay ve aynı zamanda tehlikeli gözüküyorlar, zira tefekkürü sakatlıyorlar. Buna en tipik örnek, nesnel ilişkileri Marx'ın dediği gibi bilinçten ve bireysel iradeden bağımsız olarak kavramayı

61 J. Heilbron ve B. Maso ile mülakat, Flamanca olarak neşredilmiştir: *Sociologisch Tydschrift* (Amsterdam), 10, No:2, Ekim 1983, ss. 307-34.

hedefleyen, yapısalcı olarak adlandırabileceğimiz yaklaşımla, faillerin etkileşim ve sosyal temaslardan edindikleri tecrübeleri ve sosyal gerçekliğin zihnî ve pratik inşalarına yaptıkları katkıyı kavramayı hedefleyen fenomenolojik, etkileşimci veya etnometodolojik yaklaşım arasındaki karşıtlıktır. Bu karşıtlıkların birçoğu, varlıklarının bir kısmını farklı kültürel sermaye biçimlerine sahip oluşla alakalı duruş ve vaziyetlerin teori seviyesinde tesisi çabasına borçludurlar. Sosyoloji, günümüzde geldiği nokta itibariyle, hedefleri epeyce geniş bir bilimdir ve meşru sosyoloji pratikleri fevkalade bir çeşitlilik arz etmektedir. Sosyoloji adı altında, istatistikî analizler yapanlar, matematik modeller geliştirenler, somut betimlemeler yapanlar bir arada bulunuyor. Bu maharetlerin hepsinin bir kişide toplanması çok ender bir şeydir. Bu bölünmeleri teorik karşıtlıklar şeklinde tesis etmeye iten nedenlerden biri, sosyologların sosyoloji yapmanın tek meşru biçimi olarak kendilerine en vasıl olanı dayatma peşinde olmalarıdır. Hemen hemen kaçınılmaz biçimde "kısmi" baktıklarından dolayı uyguladıkları bilimin "kısmi" bir tanımını dayatmaya çalışmaktadırlar. Örnek olarak aklıma, deneyciliğin (kendileri ampirik araştırmalar yapmadıkları hâlde) baskıcı veya kısırlaştırıcı bir kullanımını yapan sansürcüler geliyor: Teorisyenlerin cüretlerine karşı mütevazı bir ihtiyat içinde olma bahanesiyle, pozitivist ispat metodolojisini besleyen hınç epistemolojisinden kendilerinin bilmedikleri bir şeyin yapılmaması gerektiğini söylemesini ve başkalarına kendi sınırlarını dayatmasını talep eden bu sansürcüler... Farklı bir şekilde söylemek gerekirse, "teori" veya "metodoloji" adı altında yapılan çalışmaların birçoğunun bilimsel salahiyetin sadece hususi bir şeklini meşrulaştırıcı ideolojiler olduğunu düşünüyorum. Sosyoloji alanının bir analizi, farklı araştırmacıların sahip oldukları sermaye tipleri ve tek meşru biçim olarak savundukları sosyoloji pratiği arasında güçlü bir karşılıklı ilişki olduğunu şüphesiz gösterecektir.,

S.- Sosyoloji yapmanın temel koşullarından birinin sosyolo-

jinin sosyolojisini yapmak olduğunu bu anlamda mı söylüyorsunuz?

C.- Evet, ama sosyolojinin sosyolojisinin başka erdemleri de vardır. Örneğin, bir konumu işgal eden her bir kişinin, diğer konumları işgal edenlerin sınırlılıklarını görmekten çıkarı olması, basit ilkesinin tabi tutulabileceğimiz eleştiriden istifade etmeye imkân tanıması gibi... Mesela, her zaman tedrisi-kitabi biçimde düşünülen Marx ve Weber ilişkisini örnek olarak alırsak bu ilişkiye farklı biçimde bakabilir ve kendi kendimize "Niçin ve neden bir düşünür, diğerinin gerçekliğini görmeye (karşılıklı olarak) imkân tanıyor" sorusunu yöneltebiliriz. Derslerde ve sunumlarda bir ritüel olarak zikredilen Marx, Weber ve Durkheim arasındaki zıtlık hâli, aslında sosyolojinin bütünlüğünün bu olası konumlar uzamında olduğunu maskeler. Zira bu uzamın antagonizmaları [Marx, Weber, Durkheim karşıtlıkları], oldukları gibi ele alındığı takdirde aşılmalarının mümkinatını da sunar. Örneğin Weber'in, Marx'ın görmediğini gördüğü; ama aynı zamanda Marx, kendi gördüklerini gördüğü içindir ki Weber'in Marx'ın görmediklerini görebilmesi aşikârdır. Sosyolojinin en büyük güçlüklerinden biri, bilimsel gerçekliğin inşası sırasında başlangıçta dışarıda bırakılan şeyleri pek sıklıkla bilimin içerisine dâhil etme gerekliliğidir. Marx, hakem devlet yanılsamasına karşı bir tahakküm aracı olarak devlet kavramını geliştirmiştir. Ama Marksist eleştirinin müsebbibi olduğu bu "büyü bozmaya" karşı, Weber ile birlikte devletin, "nasıl verili gerçekliğinde tahakkümünün ikrarını [kabulünü] dayattığını ve Marksist modelin içerisine modelin bizatihi dışarıda bıraktığı şeyi, yani devletin kendiliğinden meşru olarak görülme temsilini dâhil etmenin gerekip gerekmediğini" sormak gerekir. Uyuşmaz görünen düşünürlerin aynı şeklide bir arada kullanımını din alanına da tatbik edebiliriz. Paradoksları sevdiğimden söylemiyorum ama Weber, Marksist yönelimleri (kelimenin en iyi anlamıyla) Marx'ın tatbik etmediği alanlarda tatbik etmiştir. Özellikle Marx'ın en

hâkim olduğu konu olmaktan çok uzak olarak din sosyolojisini düşünüyorum. Weber, dinin tam bir ekonomi politiğini yaptı; daha doğrusu, din olgusunun tam manasıyla sembolik karakterini bertaraf etmeden dinselin materyalist analizine bütün [açıklayıcı] kuvvetini verdi. Kilisenin, selamet ürünlerinin meşru manipülasyonunun tekeli çerçevesinde tanımlanabileceğini ortaya koyduğunda son zamanlarda Fransa'da bolca örnekleri verilen ekonomik dilin metaforlarının başka alanlara doğrudan aktarımını gerçekleştirmekten çok uzak, olağanüstü bir bilgi tesiri vücuda getirdi. Bu tip tatbikleri, geçmiş hususunda olduğu gibi pekâlâ günümüzdeki karşıtlıklar için de yapabiliriz. Biraz önce söylediğim üzere, rakiplerinin görmediğini görmekte, onların görüşünün doğal olarak kaçırdığı sınırlılıklarını görmekte çıkarı olması ölçüsünde her sosyolog, rakiplerini dinlemekten kazançlı çıkacaktır.

S.- Uzun yıllar boyunca "sosyolojinin krizi" sosyologlar arasında ayrıcalıklı bir mevzu olarak yer aldı. Hatta yakınlarda "sosyolojik alanın dağıldığından" bahsettik. Hangi ölçüde bu kriz bilimsel bir krizdir?

C.- Bana öyle geliyor ki; gerçekten de sıklıkla bir kriz durumu olarak betimlenen şu anki durum bilimsel ilerlemeye tamamıyla uygun bir durumdur. Sosyal bilimin [geçmişte] saygınlık kaygısıyla, diğerleri gibi bir bilim olarak görünmek ve gözükmek için sahte bir paradigma geliştirmiş olduğu kanısındayım. Yani Columbia ve Harvard arasındaki bir nevi stratejik ittifakın; uzun yıllar Parsons, Merton ve Lazarsfeld üçgeni üzerinde yükselmiş olan bütünleşmiş bir sosyal bilim yanılsamasının, neredeyse bilinçli bir tahakküm stratejisi izlemiş olan bu bir nevi entelektüel holdingin çöktüğünü söylemek istiyorum. Bu, sanırım önemli bir ilerlemedir. Bunu teyit etmek için kimin kriz çığırtkanlığı yaptığına bakmak yeterli olacaktır. Bunlar, bana göre bu tekelci yapıdan zamanında kazançlı çıkmış olanlardır. Yani her alanda

-diğerleri gibi sosyolojik alanda da- meşruiyetin tekeli için bir mücadele vardır. Bilimsel devrimler üzerine Thomas Kuhn'unki gibi bir kitap, bazı Amerikalı sosyologların nezdinde epistemolojik bir devrim etkisi yaptıysa (ki bana göre durum kesinlikle böyle değildir) bu, belli sayıdaki kişinin ülkelerinin [ABD'nin] siyasal ve ekonomik tahakkümü ve kendilerinin akademik alan içerisindeki egemen konumları hasebiyle, dünyanın geri kalanına oldukça geniş biçimde kabul ettirmeyi başardığı sahte bir paradigmaya karşı mücadele aracı vazifesi görmüş olmasındandır.

Tahakkümün teşkil edilmiş iş bölümünü detaylıca incelemek gerekir. Bir tarafta, sosyal bilimler tarihini ABD'de başlatacak şekilde Avrupa mirasının seçici bir yeniden yorumu üzerine inşa edilmiş eklektik bir teori vardı. Parsons bir anlamda Cicero'nun Yunan felsefesi için yaptığını Avrupa sosyoloji geleneği için yapıyordu: Avrupa kökenli yazarları alıyor ve bunları senkretik [yapay uzlaşmacı] bir bütün, Weber, Durkheim ve Pareto'nun -elbette Marx'ın değil- akademik bir kombinezonunu oluşturacak şekilde biraz gevşek bir dil içerisinde yeniden formüle ediyordu. Diğer tarafta ise teorik açıdan göreceli olarak kör, dar bakışlı neopozitivizmin bir türü Viyana ampirizminin Lazarsfeld'i vardı. Merton ise bu ikisi arasında, öğrenim odaklı ufak netleştirmeleriyle, orta boy kuramlarıyla açık ve sade ufak sentezler sunuyordu. Kelimenin hukuki anlamıyla salahiyetlerin gerçek bir paylaşımıydı. Ve bütün bunlar doğa bilimlerindeki gibi bir "paradigma"nın varlığına inandırabilen *sosyal açıdan* çok güçlü bir bütün oluşturuyordu. Burada, "Gerschenkron etkisi" olarak adlandırdığım şey devreye girer: Gerschenkron[62], başlangıcındaki gecikmeden ötürü kapitalizmin Rusya'da hiçbir zaman diğer ülkelerde aldığı biçimi almadığını söyler. Aynen sosyal bilimler

62 Ç.N: Alexander Gerschenkron (1904-1978), Rus kökenli Amerikalı iktisat tarihçisi. Sovyet planlamacıların SSCB'nin ekonomik atılımını ispatlamak amacıyla yaptıkları istatistikî manipülasyonlara dikkat çekmiştir. "Gerschenkron etkisi" kavramı, bazı ekonomik hesaplamalardaki bu tür istatistikî manipülasyonları ifade etmek için de kullanılır.

de özelliklerinin ve güçlüklerinin büyük bir kısmını diğerlerinden [doğa bilimlerinden] çok daha sonra yola koyulmalarına borçludurlar; öyle ki bilinçli biçimde veya değil en ileri bilimlerin modellerini bilimselliklerini temaruz etmek için kullanırlar.

Sanki sadece birlik olduğunda bilim varmış gibi, 1950-60 yılları arası bilimin birliği temaruzu yapılır. Sosyolojiye dağınık ve ihtilaflı olduğu eleştirisi getirilir. İhtilaf hâlinde oldukları için (*controversial*) bilimsel olmadıkları fikri sosyologlarda o derece içselleştirilir ki 50'li yılların bu sahte veya gerçek birliğine özlem duyarlar. ABD'nin doğu yakasının sahte paradigması aslında bir ortodoksiydi. Bu ortodoksi, özellikle başlangıcındaki bilime özgü olmaktan çok, ortaçağ kilisesine veya bir hukuk kurumuna özgü olan *communis doctorum opinio*'yu [âlimlerin ortak kanaati] temaruz ediyordu. Birçok durumda 50-60 arası sosyolojik söylem, sanki daha önce hiç bahsetmemişiz gibi sosyal dünyadan bahsetme hünerini gösterir. Bu söylem, egemenlerin sosyal dünya üzerine söylem hususundaki temel taleplerine (ki bir nötrleştirme ve mesafe koyma talebidir bu) cevap veren, Freudcu anlamda bir inkâr söylemiydi. Bu bağlamda 50'li yılların Amerikan dergilerini okumak yeterlidir: Makalelerin yarısı anomiye, Durkheim'ın temel kavramlarının, vb sözde teorik veya ampirik değişimlerine hasredilmiştir. Bunlar, çok az ampirik malzemeyle sosyal dünya üzerine oldukça boş, tedrisi zırvalamalardır. Özellikle çok farklı yazarlarda gözüme çarpan ne somut ne soyut kavramların kullanımı, yani sadece bu kavramları kullananların kafalarında gönderme yaptıkları yer veya kişi hakkında bir fikrimiz olduğu takdirde anlayabileceğimiz kavramların kullanımıydı. *Jet sociologist* [jet sosyolog[63]] gibi düşünüyorlar ve kendilerini "evrenselci profesör" olarak telakki ediyorlardı. Söylemin gerçekdışlığı zirveye ulaşıyordu. Ne mutlu ki istisnalar vardı; *Slums*'lardan, *Street*

---

63 Ç.N: Ülkemizdeki karşılığı anketten ankete koşan, sosyolojiyi matbu anketlerin yorumlanması sayan, sıklıkla sığ bir ampirisizm ve nicel fetişizmine kayan sosyolog.

Corner Society'den[64] bahseden ve çeteleri, homoseksüel çevreleri, kısacası mekânları ve gerçek kişileri tasvir eden Chicago Ekolü gibi. Ancak kenarları Parsons-Lazarsfeld-Merton olan küçük üçgende bunların hiçbirini görmüyorduk.

Dolayısıyla benim için bugün bahsettiğimiz kriz ortodoksinin bir krizidir ve herezilerin [dalalet-sapkınlık] çoğalması bence bilimsellik yönünde bir ilerlemedir. Sosyolojik imgelem özgürleştiyse ve sosyolojinin sunduğu bütün olasılıklar yeniden gün ışığına çıktıysa bu tesadüfî değildir. Bugün, yeniden bilimsel mücadelelere dönüşme şansına sahip mücadeleler içeren bir alanla karşı karşıyayız; yani öyle tanzim edilmiş ki kazanmak için bilimsel olunması gereken karşılaşmalara dönüşme şansına sahip mücadeleler. Artık sadece anomi veya *ascription/achievement* [verili statü/kazanılmış statü] üzerine belli belirsiz bir şeyler söylemekle veya *workers*'ların "yabancılaşması" üzerine teorik dolayısıyla da ampirik olarak kötü inşa edilmiş istatistikî tablolar sunarak muvaffak olamayız.

S.- Sosyolojide çok güçlü hatta aşırı bir uzmanlaşma eğilimi var. Bu da mı biraz önce bahsettiğiniz *Gerschenkron* etkisinin bir görünümüdür?

C.- Kesinlikle. Araştırmacılarının çok sınırlı ve ufak çalışma konuları olduğu ileri seviyedeki bilimler taklit edilmek istenir. Pozitivist modelin, felsefenin kapsayıcı hırsının bir kalıntısı olarak gördüğü her türlü genel çözümlemeye bir nevi şüpheyle yaklaşarak göklere çıkardığı bu sınırsız uzmanlaşmadır. Aslında hâlen, örnek olarak eğitim sosyolojisini kültür sosyolojisinden ayırmanın saçma olduğu bir aşamadayız. Eğitim sisteminin sosyolojisine müracaat etmeden nasıl edebiyat veya bilim sosyolojisi çalışabiliriz? Örnek olarak entelektüellerin sosyal tarihini yaptığımızda, eğitim sisteminin yapısal gelişimini hesaba katmayı

64 William Foote Whyte, *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, [1943], University Of Chicago Press, 1993.

neredeyse her zaman unuturuz: oysa bu yapısal süreç, entelektüel alana gerek üretim seviyesinde -örnek olarak sosyal ve entelektüel açıdan bozguncu "bohem" entelektüelin ortaya çıkışı- gerekse tüketim seviyesinde -okuyucu kitlesinin nitel ve nicel dönüşümü- anında yansıyan diplomalı sayısındaki "aşırı artışın" yarattığı etkinin sorumlusudur. Elbette bu uzmanlaşma bazı çıkarlara da cevap vermektedir. Bu, bilinen bir şeydir: Örnek olarak "Ortaçağ İtalya'sı"nda hukukun gelişimi üzerine makalesinde Gerschenkron, prenslerle ilişkilerinde hukukçuların özerkliklerini kazandıkları andan itibaren Roma'da ikinci olmaktansa kendi köyünde birinci olacak şekilde her birinin uzmanlıklarını bölmeye başladıklarını gösterir. Bu iki etkinin [pozitivizm ve çıkarlar] birleşimi sonucundadır ki aşırı derecede uzmanlaşmış ve göreceli olarak kapsamlı her çalışmayı oyun dışı ilan etmişizdir; doğa bilimlerinde Leibniz hatta Poincaré'ye kadar büyük âlimlerin aynı anda hem filozof hem matematikçi hem de fizikçi olduğunu böylece unutarak...

S.- Birçok sosyolog gibi özellikle filozoflara karşı müsamahakâr değilsiniz. Oysa Cassirer veya Bachelard gibi genel olarak sosyologlar tarafından ihmal edilmiş filozoflara sıklıkla müracaat ediyorsunuz.

C.- Gerçekten de filozofları sıklıkla iğnelediğim oluyor, zira felsefeden daha fazlasını bekliyorum. Sosyal bilimler, bazen felsefeyle doğrudan rekabet hâlinde hem yeni düşünme biçimleri (idare ve siyaset bilimleri ve benzerlerini düşünüyorum) hem de felsefenin konusunu oluşturabilecek düşünce nesneleridir. Bilim felsefecilerinin işlevlerinden biri sosyologlara kendilerini *Gerschenkron* etkisinin bir görünümü olan pozitivist epistemolojinin dayatmalarından koruyacak araçları sağlama olabilir. Örnek olarak Cassirer, matematik ve fizik tarafından tatbik edilen kavramların ve düşünce şeklinin doğuşunu tasvir ederken en ileri bilimlerin, daha yakın bir tarihe kadar, töze kıyasla ilişkiselliği

öne çıkararak teşkil edilebildiklerini göstererek pozitivist bakışı tamamıyla yalanlar. Aynı şekilde, bilimsel metot adı altında bize sunulanın bilimsel pratiğin gerçekliğinde hiçbir şeye tekabül etmeyen meşru bilim yapma biçimlerinin ideolojik bir temsilinden başka bir şey olmadığını gösterir.

Özellikle Anglosakson geleneğinde araştırmacının, dikkate değer olguları işaret eden ancak karmaşık ve muğlâk (bazen ilham verici ve fikir açıcı olsa da) "yol tabelası" gibi işleyen kavramları kullanması hasebiyle eleştirildiği çok olur. Kavramlarımın bazıları (örnek olarak tanıma ve ikrar kavramlarını düşünüyorum) sanırım bu kategoriye girmektedir. Bu tür kavramları kullanımımı gerekçelendirmek gerekirse sembolizmden, iletişimden, kültürden, kültür ve ideoloji arasındaki ilişkilerden ve bu "karmaşık saydamlıkları" karmaşıklaştıran, gizleyen, bastıran her şeyden bahsetmiş, ancak bir o kadar da açık, saydam, güvenilir bütün "düşünürleri" zikredebilirim. Ucu açık kavramların sezgisel erdeminden bahseden ve fazlasıyla iyi inşa edilmiş nosyonların, "önceden tanımlamaların" ve pozitivist metodolojinin diğer sahte özenliklerinin "içine kapanma etkisi"ni ifşa eden Wittgenstein gibileri de özellikle zikredebilirim.

Bir kez daha hatırlatılmalıdır ki sadece gerçek anlamda özenli epistemoloji araştırmacıları, sıklıkla içlerinden en vasatları tarafından, Platon'un tabiriyle "yavru aslanların tırnaklarını törpülemek", yani bilimsel imgelemin yaratım ve yeniliklerini düzlemek ve zımparalamak için dillendirilen metodolojik bir geleneğin araştırma üzerinde yarattığı dayatma etkisinden kurtarabilir. Dolayısıyla inşa ettiğim bazı kavramlar karşısında, bunları sadece kavramsal bir çalışmanın ürünü olarak değerlendirildiğimiz takdirde, bir belirsizlik-muğlaklık izlenimi edinilebileceğimiz kanısındayım; oysa ben bu kavramları "boşa dönmek" için bir tarafa bırakmaktansa ampirik tahlillerde işlevsel kılmaya çalışmışımdır. Bu kavramlardan her biri (örnek olarak alan kavramını

düşünüyorum), yoğunlaştırılmış biçimiyle, bir araştırma programı, bir dizi hatalar bütününden kaçınma ilkesidir. Kavramların ucu açık kalabilir ve bir ölçüde kalmalıdır; bu, belirsiz, yaklaşık, karışık olmaları anlamına gelmez: Bilimsel pratikler üzerine her gerçek tefekkür, kavramlara "fikir açıcı" karakterlerini, yani bilimsel etki yaratma kabiliyetlerini veren (görülmeyen şeyleri göstererek sadece yorum değil yapılması gereken araştırmaları önererek) bu *ucu açıklıklarının* fiiliyatta sürekli yapılmakta olan bilimin hususi vasfı olduğunu tasdik eder (yöntembilimcilerin ve muharebeden sonra [iş olup bittikten sonra] faydalı olmaktan çok zararlı kural ve yöntemler icat edenlerin üzerinde düşündükleri yapılmış, bitmiş bilimin tersine). Çoğu durumda bir araştırmacının katkısı, çok açık, çok net olmasından, Fransızcada söylendiği gibi "gözleri kör etmesinden" ötürü görülmeyen şeye, probleme[65] dikkat çekmesinden ibarettir. Örneğin, çıkış noktaları itibariyle ikrar ve yanlış tanıma kavramları iktidar teorilerinde olmayan veya sadece çok kabaca işaret edilmiş (iktidar alttan gelir, vb) bir şeyi adlandırmak için önerilmiştir. Bilfiil bir araştırma yönü işaret ederler. Benzer şekilde, iktidarın üniversitede aldığı biçim üzerine çalışmamı ikrar ve yanlış tanımaya ilişkin sembolik dayatma etkilerinin üzerinden gerçekleştiği nesnel ve öznel mekanizmaların tahliline bir katkı olarak tasavvur ediyorum. Bu kavramları kullanmamdaki gayelerimden biri, rızacı itaatin çatışma içersinde ve çatışma vasıtasıyla gerçekleştiği bütün gerçek durumları düşünmeyi engelleyen çatışma ve uzlaşma arasındaki kitabı ayrımı ortadan kaldırmaktır. Bütün bunları söyledikten sonra bana hâlen nasıl uzlaşma felsefesi atfedilebilir? Tahakküm altında olanların, eğitim sisteminin içerisinde dahi, itiraz ettiklerini ve direndiklerini ben de çok iyi biliyorum (Willis'in çalışmalarını Fransa'da tanıtan benimdir). Ancak, tahakküm altında olanların mücadelelerini bir dönem

65 Ç.N: Alışkanlığın körleştirmesi; rutinin görülmesini engellediği şeyler anlamında.

o kadar göklere çıkarttık ki (öyle ki "mücadele hâlinde" ifadesi, hareket hâlindeki her şeye; kadınlara, öğrencilere, tahakküm altındakilere, emekçilere, vb takılabilecek bir nevi lakap gibi işler hâle geldi) mücadelenin içinde olan herkesin tamamıyla gördüğü, bildiği bir şeyi unutmak durumunda kaldık; tahakküm altında olanların zihinlerinde de tahakküm altında olduklarını... Takrir ve yanlış tanıma gibi kavramlara başvurarak ifade etmek istediğim şey budur.

S.- Sosyal gerçekliğin başından sonuna tarih olduğunda ısrar ediyorsunuz. Kendinizi tarihsel çalışmalara göre nasıl konumlandırıyorsunuz? Uzun soluklu tarihsel perspektifleri niçin bu kadar az tercih ediyorsunuz?

C.- Sosyal bilimlerin bugün geldiği noktada, uzun soluklu tarih, kanımca, sosyal felsefenin ayrıcalıklı alanlarından biridir. Bu, sosyologlar söz konusu olduğunda yazarlarına çok fazla sosyal ancak pek az bilimsel kazanç sağlayan bürokratikleşme, rasyonelleşme süreçleri, modernleşme, vb konular üzerine genel değerlendirmeler şeklinde tezahür ediyor. Aslında tahayyül ettiğim şeklide sosyoloji yapmak için bu kazançlardan vazgeçmek gerekir. Çalışmalarım için ihtiyaç duyduğum tarih pek sıklıkla mevcut değildir. Örnek olarak bu aralar modern sanatçı ve entelektüelin doğuşu problemi üzerine kafa yormaktayım. Sanatçı ve entelektüel nasıl yavaş yavaş özerkleşmişler ve özgürlüklerini kazanmışlardır? Bu soruya özenli biçimde cevap verebilmek için oldukça güç bir çalışma yapmak gerekir. Yapıların doğuşunu bu veya şu alanda, verili bir dönemde gözlemlenebildiği şekliyle anlamaya imkân vermesi gereken tarihsel çalışmanın gerçekleştirilmesi çok zordur. Çünkü ne dağınık biçimde toplanmış birkaç belgeye dayanan belirsiz genellemelerle ne de sabırla yapılmış belge ve istatistik istiflemeleriyle yetinebiliriz. Dolayısıyla tam anlamıyla icra edilmiş bir sosyoloji, bütün tarihsel sürecin verili bir andaki neticesi olan yapıların tarihini şüphesiz kapsamalıdır.

Aksi takdire yapıları doğallaştırma ve mesela failler arasındaki kıymet ve hizmetlerin verili bir dağılım durumunu (örnek olarak spor pratiklerini düşünüyorum; fakat aynı şey sinema tercihleri için de geçerlidir), sosyal uzamdaki farklı konumlarla ilişkili yatkınlıkların doğrudan ve bir anlamda "doğal" ifadesi olarak kabul etme (bir "sınıfla" bir resim tarzı veya bir spor türü arasında zorunlu bir ilişki kurmak isteyenlerin yaptıkları budur) riskiyle karşı karşıya kalırız. Oysa söz konusu olması gereken, yapının her verili durumunda hem yapıyı dönüştürmek veya muhafaza etmek için verilmiş önceki mücadelelerin bir ürününü hem de gelecekteki dönüşümlerinin ilkesini (çelişkiler, gerilimler ve güç ilişkileri üzerinden yapıyı tesis eden ilkeyi) bulan bir yapısal tarih yapmaktır. Birkaç yıldan beri eğitim sisteminde yaşanan dönüşümleri açıklamak için yaptığım biraz budur. Sizi, eğitim alanı ve sosyal alan arasındaki ilişkilerin değişiminin yarattığı sosyal etkilerin tahlil edildiği *La distinction*'un "sınıflama, sınıf düşme, yeniden sınıflama" [*classement*, *déclassement*, *reclassement*] başlıklı bölümünü okumaya davet ediyorum. Okul, başka sebeplerin yanı sıra, faillerin kendi yeniden üretimlerini kontrol altında tutmalarından ötürü, hiçbir alanın olmadığı kadar kendi yeniden üretimine yönelmiş bir alandır. Bununla birlikte eğitim alanı dış etkilere de maruz kalır.

Eğitim alanının (ve genel olarak bütün kültürel üretim alanlarının) dönüşümü üzerinde etkili en güçlü faktörler arasında, Durkheimcıların morfolojik etkiler olarak adlandırdıkları yer alır: her seviyede her türlü değişime yol açan daha kalabalık (ve kültürel açıdan da daha yoksun) müşteri kitlesinin yığılması. Ancak gerçekte morfolojik değişimlerin etkilerini anlamak için, alanın bütün mantığını, birimlerin iç mücadelelerini, fakülteler arasındaki mücadeleleri -Kant'ın "fakültelerin çatışması" makalesi-, her fakülte bünyesindeki kademeler arasında öğretim elemanı hiyerarşinin farklı seviyelerindeki mücadeleleri, disiplinler arasındaki mücadeleleri hesaba katmak gerekir. Bu mücadeleler,

dışsal süreçlere eklemlendiğinde çok daha büyük dönüştürücü etkinlik kazanırlar: Örnek olarak Fransa'da birçok ülkede olduğu gibi, bizatihi mevcudiyetleriyle eski "klasik beşeriyet", edebiyat tarihi, filoloji veya hatta felsefe geleneğine karşı bir nevi bozgunculuk işlevi gören sosyal bilimler, sosyoloji, semiyoloji, dilbilimi, vb kendilerine yönelen sayıca çok öğrenci kitlesinden destek almışlardır. Bu öğrenci akışı asistan ve doçent sayısının ve eş zamanlı olarak 68 Olayları'nın bir yönüyle ifadesi olduğu akademisyen zümresinin içerisindeki çatışmaların artmasına yol açmıştır. Ruhban heyetinin [akademik zümrenin] -her zaman evrensel, kutsal görev hakkı üzerinde hak iddia etmeye meyilli- alt tabakalarının (asistanların) talepleri, eğitim sistemi örneğinde bizatihi kendileri sıklıkla eğitim sisteminin üretim fazlasıyla, diplomalı üretiminin fazlalığıyla ilişkili laiklerin (öğrencilerin) dış talepleri ile eklemlendiğinde değişimin sürekli ilkelerinin, iç mücadelelerinin tesir katsayısının nasıl arttığını görebiliyoruz. Kısacası morfolojik faktörlere bir nevi mekanik etkinlik atfetmemek gerekir. Bu faktörler, hususi tesirlerini alanın bizatihi yapısından alırlar. Ancak öğrenci sayısının artışının kendisi, faillerin yatkınlıklarına bağlı olarak eğitim kurumu tarafından sunulan çeşitli ürünler (bölümler, dallar, diplomalar, vb) üzerine sahip oldukları algılamalardaki, yani eğitim talebindeki derin değişimlerle ilişkilidir. Uç bir örnek vermek gerekirse, Fransa'da orta öğretimi hemen hemen pek umursamayan işçiler, 1960'lı yıllardan itibaren hem hukuki sebeplerden ötürü (16 yaşına kadar zorunlu eğitim, vb) hem de en alt seviyede olmayan konumlarını muhafaza etmek ve lümpen proletarya durumuna düşmemek için kendilerine en asgari düzeyde bir tahsil gerekmesinden ötürü, eğitim sisteminin kullanıcısı hâline dönüşürler. Bu bağlamda, işçilerin eğitim sistemine bakışındaki değişiklikte göçmenlerle ilişkinin, eğitim sistemiyle ve gitgide bütün sosyal yapıyla ilişkide belirleyici olduğu kanısındayım. Kısacası eğitim alanında yaşanan değişimler, eğitim alanının yapısı ve ailelerin okulla ilişki-

sindeki nihai dönüşümleri belirlemiş dışsal değişimler arasındaki ilişki çerçevesinde tanımlanır. Burada da "ekonomik faktörler"in etkisi üzerine belirsiz bir söylemden kaçınmak için, ekonomik değişimlerin, bu değişimlerden etkilenen ailelerin -örneğin küçük esnafın, küçük zanaatkârın veya küçük köylünün krizi-okulla ilgili sosyal tasarruflarındaki değişimlerde nasıl tezahür ettiğini anlamak gerekir. Örneğin, bugün tamamıyla yeni olgulardan biri, köylüler, zanaatkârlar veya küçük esnaf gibi sosyolojik anlamda kendilerini yeniden üretmek için eğitim sistemine çok az ihtiyaç duyan sosyal kategorilerin, okulu ekonomik değişimlerin kendilerine dayattığı yeni koşullara uyma gereksiniminden dolayı kullanmaya koyulmalarıdır. Bu sosyal kategoriler kendi sosyal yeniden üretimlerini tamamıyla ellerinde tuttukları şartları -mirasın doğrudan aktarımı vasıtasıyla- terk etmeyi tasarlamak zorunda kaldıklarında, örneğin teknik okullarda eğitim vasıtasıyla değişen koşullara yeniden uyum peşinde çok yüksek oranda esnaf ve zanaatkâr çocuklarını buluruz. Okulu şimdiye kadar az kullanan kategorilerin yığılmasıyla okul kullanımının bu bir nevi yoğunlaşması, bugün sosyal mesafelerin muhafazası için eğitim yatırımlarını yoğunlaştırmak zorunda kalan okulun önceki yoğun kullanıcıları için sorun teşkil eder. O hâlde gelecekte, okuldan yeniden üretimlerini bekleyen tüm toplumsal kategorilerin talebinde bir artış olacaktır. Eğitim sistemine ilişkin endişeler artacaktır (buna dair binlerce işaret var; en anlamlısı özel okul kullanımının yeni biçimleridir). Zincirleme değişimler söz konusudur; okul kullanımında açık arttırmanın bir nevi diyalektiği. Her şey dehşet verici biçimde birbirine bağlı. Tahlili güç kılan da bu. Tek hatlı süreçlere indirgediğimiz şebeke hâlinde işleyen süreçler bunlar. Bir önceki nesilde yüksek öğretimde en yüksek seviyelerin (grandes écoles, vb) tekelini elinde bulunduranlar için, eğitim kurumunun kullanımının bu genellik gösteren yoğunlaşması çok güç sorunlar yaratır ve çeşitli türden stratejiler geliştirmeye iter; o kadar ki bu çelişkiler inanılmaz

bir yaratıcılık etkenidir. Okul vasıtasıyla yeniden üretim şekli istatistikî bir yeniden üretim şeklidir. Yeniden üretilen, sınıfın göreceli olarak sabit bir fraksiyonudur. Ancak sınıfsal anlamda düşecek ve kurtarılacak bireylerin belirlenmesi artık sadece aileye bağlı değildir. Aile, belli kişilerle ilgilenir. Bir aileye şunu dersek: Bulunduğunuz sınıfın bütününün %90'ı kurtarılacak, ancak sizinkilerden hiç kimse bunun içerisinde olmayacak; bu kesinlikle hiçbir ailenin hoşuna gitmez. O hâlde zümre olarak ailenin hususi çıkarlarıyla "sınıfın ortak çıkarları" (hızlı gitmek için bütün bunlar tırnak içinde) arasında bir çelişki vardır. Dolayısıyla ailenin hususi çıkarları; çocuklarının kendi seviyelerinin altına düşmesini istemeyen ebeveynlerin çıkarları; sınıf düşmek istemeyen ve başarısızlığı az veya çok boyun eğerek veyahut isyan ederek yaşayacak çocukların çıkarları, gayesi konumu muhafaza etmek olan fevkalade çeşitli ve olağanüstü yaratıcı stratejilere sevk edecektir. 68 Hareketi üzerine yaptığım tahlilin gösterdiği budur: Mayıs 1968'de en çok isyana şahit olduğumuz yerler, yüksek bir sosyal kökene bağlı statüsel özlemler ve okulda başarı arasındaki uyumsuzluğun azami seviyede olduğu yerlerdir. Örnek olarak isyanın en üst seviyede yaşanmış olduğu yerlerinden biri olarak sosyoloji gibi bir disiplinin durumu budur (ilk açıklama, sosyolojinin bilim olarak bozguncu olduğunu söylemektir). Ancak özlemler ve edimler arasındaki bu mesafe (ki bir bozgunculuk etkenidir) ayrılmaz biçimde bir yenileşim (inovasyon) etkenidir. 68 Hareketi'nin çok sayıda liderinin entelektüel hayat ve dışında büyük yenilikçiler olması tesadüfî değildir. Örnek olarak kendilerine sosyal statü açısından bir anlamda tahsis edilmiş mevkilere ulaşmak için gerekli diplomaları elde edememiş kişiler -dikiş tutturamamış olarak adlandırdıklarımız- umulan ve hâli hazırda işgal edilen mevki arasındaki farkı ortadan kaldıracak şekilde mevkilerini değiştirmeye çalışacaklardır. Bütün "aşırı diplomalı üretimi" ve "diplomaların değerinin düşmesi" olguları (bu kelimeleri ihtiyatla kullanmalı) önemli yenilik yara-

tını etkenleridir; zira buralardan doğan çelişkiler değişime yol açar. Bununla birlikte, ayrıcalıklıların başkaldırı hareketleri olağanüstü bir anlam karmaşıklığı içerir: Bu kişiler dehşet verici biçimde çelişkilidirler ve bizatihi kurumu [dâhil oldukları kurumu, üniversite, vb] altüst etme çabalarında bile kurumun bir önceki durumuyla bağlantılı kazançları muhafaza etmeye çalışırlar. Bütün bir Nazizm'i tahlil geleneğinde ırkçı küçük esnaf, bakkal takımı, ahmaklar, vb fazlasıyla sorumlu tutulmuşlardır. Bana kalırsa Weber'in "proletaroid entelektüel" olarak adlandırdıklarının (ki bu kişiler çok mutsuz ve tehlikelilerdir) çok önemli ve dehşet verici bir biçimde uğursuz bir rol oynadıkları kanısındayım - ister Çin kültür devriminde, Ortaçağ herezilerinde, Nazi-öncesi hareketlerde, ister Nazizm'de ve hatta Robert Darnton'un gösterdiği gibi Fransız devriminde olsun-. Aynı şekilde 68 Hareketi'nde müthiş bir anlam karmaşası vardı. Daniel Cohn-Bendit'in simgeleştirdiği keyifli, zeki, biraz karnavalvari görünüm bir diğer yüzünü; çok daha az hoş, çok daha az sempatik tarafını maskelemişti. Hınç, kendisine açılan en ufak gediği doldurmaya daima hazırdır...

Gördüğünüz üzere lafı uzattım ve "teorik" bir soruya somut bir tahlille cevap verdim. Bunu bilinçli olarak yapmadım ancak üstleniyorum; özellikle iki sebep dolayısıyla: Tarihi ve özellikle eğitim kurumunun tarihini kavrayışımın, "yeniden üretim" kelimesinin bazen verilen sakat, saçma, "sloganlaştırılmış" imgesiyle hiçbir alakası olmadığını böylece gösterebildim. Tersine, okul merkezli yeniden üretim şeklinin hususi çelişkilerinin, modern toplumların en önemli değişim faktörlerinden biri olduğu kanısındayım. İkinci olarak bütün iyi tarihçilerin bildiği üzere, münazara alternatiflerinin (yapı ve tarih, yeniden üretim ve muhafaza veya başka bir alanda yapısal koşullar ve faillerin tekil saikleri) gerçekliği bütün karmaşıklığında inşa etmeyi engellediğine dair somut bir sezgimi paylaşmak istiyordum. Bana öyle geliyor ki; özellikle habituslar ve alanlar arasındaki ilişkiye dair

sunduğum model, tekil ajanları ve tekil eylemlerini başsız sonsuz olaysal tarihin anekdotlarına düşmeksizin çözümlemeye yeniden dâhil etmenin tek özenli biçimini sunmaktadır.

S.- Sosyal bilimler arasındaki ilişkilerde ekonomi merkezî bir konum işgal ediyor. Sosyoloji ve ekonomi arasındaki ilişkilerde sizce en önemli hususlar nelerdir?

C.- Evet, ekonomi sosyoloji için en baskın referanslardan biri. Çünkü ilk olarak ekonomiden ödünç alınmış çok sayıda düşünce şemasını özellikle din alanına aktarmış Weber'in külliyatı üzerinden ekonomi zaten sosyolojinin içinde. Ancak bütün sosyologlar Max Weber'in ihtiyatına ve teorik yetkinliğine sahip değildirler ve ekonomi, sosyoloji üzerinde *Gerschenkron* etkisinin tatbik olmasının aracılarından biridir (ki ayrıca kendisi de matematik modellerinin gerçeği büsbütün çarpıtan kullanımı sonucu çoğunlukla bu etkinin ilk mağdurudur). Matematiğin biçime sokarak tekil-özel vakalardan kurtulmaya imkân tanıyan genelleme aracı olarak iş görebilmesi için, nesneyi söz konusu sosyal evrenin hususi mantığına göre inşa ederek başlamak gerekir. Bu, sosyal bilimlerde bugün sıklıkla tahribata yol açan tümdengelimci düşünceden kopuşu varsayar. Savunucularının adlandırdığı şekliyle Rasyonel Eylem Teorisi (*Rational Action Theory*) ve benim önerdiğim habitus teorisi arasındaki karşıtlık, Cassirer'in *Aydınlanma Felsefesi* başlıklı eserinde[66] kurduğu, akılcı yöntemi ispat ve özenli tümdengelim vasıtasıyla ilkelerden olaylara giden bir süreç olarak kavrayan Kartezyen teoriyle, tümdengelimi terk etmeyi ve olaylardan hareketle ilkelere ve bu olayların eksiksiz betimlemesini sağlamaya mahir matematik formüllerine ulaşmayı öneren Newton'cu *Regulae Philosophandi* gelenek arasındaki karşıtlığa benzer. Becker'ın[67] kendisi de dâhil tüm iktisatçılar, *a priori* bir ekonomik teori inşa etmeyi kuşku-

66 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932).

67 Ç.N: Özellikle insani sermaye kavramıyla tanınan, Nobel ödüllü iktisatçı Gary Stanley Becker.

suz reddederler. Bununla birlikle, Cambridge Ekolü'nün felsefecilerinin *morbus mathematics* olarak adlandırdığı salgın, ekonominin çok ötesinde ziyan vermektedir. Öyle ki pozitivizmle pekâlâ uyumlu bu Anglosakson tümdengelimciliğine karşı, yine Anglosakson ampirizminin Descartes'ın karşısına çıkardığı *Essay on Human Understanding*'deki Locke'un[68] söylediği şekliyle "sıkı surette tarihsel yöntem"e yardım çağrısı yapmak gerekir. Aralarına Chomsky'ci dilbilimini de koyabileceğimiz tümdengelimciler, pratiklerin gerçekliğine veya yeniden üretimlerinin gerçek ilkelerine kayıtsız kalarak oyun teorisinden veya fizik bilimlerinden ödünç alınmış biçimsel modellerle sıklıkla oynuyorlar izlenimini verirler. Başkalarının edebi veya sanatsal kültürle oynadıkları gibi, matematik yetkinlikle oynayarak umutsuzca şu veya bu biçimsel modelin uygulanabileceği somut nesneyi arıyormuş gibi davrandıkları bile olur. Nesnenin olası işleyiş şeklilerini tahayyül etme imkânı tanıyan simülasyon modellerinin kuşkusuz sezgisel bir işlevi olabilir. Ancak bu modelleri inşa edenler sıklıkla gerçekliğin modelinden modelin gerçekliğine geçişe sevk eden ve Kant'ın eleştirel biçimde işaret ettiği dogmatik çekiciliğe kendilerini kaptırırlar. Teorik *artefact*'larını oluşturmak için yaptıkları soyutlamaları unutarak bu *artefact*'ı eksiksiz ve uygun bir açıklamanın yerine ikame ederler; veya modelini inşa ettikleri eylemin esasının bu model olduğunu savunurlar. Daha genel olarak bütün bir ekonomik düşünceye örtük biçimde musallat olmuş bir antropolojiyi evrensel surette dayatmaya çalışırlar.

İşte bu sebeple, ekonominin bazı bilimsel kazanımlarını sadece bunları bütünüyle yeniden yorumlamak kaydıyla sahiplenebileceğimizi [kullanabileceğimizi] düşünüyorum (arz ve talep kavramları için yaptığım gibi; bu kavramlarla içkin ve *Rational Action Theory*'nin ve bunun Fransız versiyonu "yöntemsel bireycilik"in sosyal tesirinin altında yatan ekonomik eylemin

---

68 John Locke, *Essay on Human Understanding*, (1690), [*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Ankara, Öteki Yayınevi, 2000].

öznelci ve entelektüalist felsefesinde koparak). Örnek olarak çalışmama soktuğum çıkar kavramının durumu budur; başka sebeplerin yanı sıra, sadece ve sadece bazı faaliyetlerin (edebi, dini, felsefi, vb), kısacası entelektüellerin varlık sebebi bazı faaliyetlerin (sayesinde ve onlar için yaşadıkları faaliyetlerin; siyaset ve başka alanlardaki etkin faaliyetleri de eklemek gerekir) her türlü alakalı niyetten sıyrılabileceğine dair narsistik bakıştan kopmak için. İktisatçıların doğal, tarih dışı, cismani çıkarından farklı olarak benim için çıkar, hangi alanda olursa olsun, bir oyuna kendini verme-adama-yatırımdır; bu, oyun tarafından hem yaratılmış hem de pekiştirilmiştir ve aynı zamanda oyuna girişin koşuludur da. O hâlde oyun alanı kadar çıkar biçimi vardır. Bazılarının bazı oyunlara, sanatsal alanda mesela, yaptıkları yatırımların, kendilerini verişlerin; adanmışlıkları, yatırımları, çıkarları başka bir oyunda, mesela ekonomik alanda, anlamlı bir kişi tarafından algılandığında menfaatsiz gözükmesini açıklayan budur (Tam tersine, bu ekonomik çıkarlar da yatırımlarını sanatsal alana yapmış olanlara ilginç gelmeyecektir). Her durumda ampirik olarak çıkarın oluşumunun sosyal şartlarını ve hususi içeriğini, vb tanımlamak gerekir.

S.- Bir zamanlar, 1968 yılı civarlarında, Marksist olmamanız tenkit ediliyordu. Bugün ise sıklıkla aynı kişiler sizin hâlâ Marksist olmanızı veya fazla Marksist olmanızı tenkit ediyorlar. Marksist gelenekle, Marx'ın külliyatı ile ilişkinizi, özellikle sosyal sınıflar sorunu çerçevesinde açabilir, tanımlayabilir misiniz?

C.- Bir düşünürle beraber aynı düşünüre karşı düşünebileceğimizi, özellikle Max Weber ile ilişkim hususunda sıkılıkla hatırlattım. Örnek olarak alan kavramını, papaz, peygamber, cadı arasındaki ilişkiler üzerine önerdiği analizi düşünerek hem Weber'e *karşı* hem de Weber *ile birlikte* inşa ettim. Aynı anda bir düşünürle hem beraber hem de ona karşı düşünebileceğimizi söylemek, geçmişin düşünceleriyle ilişki kurarken kullanma-

ya alışık olduğumuz sınıflayıcı mantığın -neredeyse her yerde, ancak ne yazık ki özellikle Fransa'da, Althusser'in dediği gibi *Marx için*[69] veya Marx'a karşı- hepten tersini söylemektir. Marx ile Marx'a karşı veya Durkheim ile Durkheim'a karşı ve elbette Marx ve Durkheim ile Weber'e karşı (veya tam tersi sırada) düşünebileceğimiz kanısındayım. Bilim böyle işler. Dolayısıyla Marksist olmak veya olmamak kesinlikle bilimsel olmayan dinî bir alternatiftir. Dinî anlamda ya Müslümansınızdır ya da değil veya Kelime-i Şahâdet getirirsiniz ya da getirmezsiniz. Sartre'ın, Marksizm'in çağımızın aşılamaz felsefesi olduğu yönündeki cümlesi sonuçta çok zeki olan bir adamın kuşkusuz en zeki olmayan ifadelerinden biridir. Aşılamaz felsefeler belki vardır; ama aşılamaz bilim yoktur. Tanımı itibariyle bilim aşılmak için yapılır. Ve Marx'ın âlim sıfatını oldukça talep etmiş olmasından ötürü, kendisine sunulacak tek saygı, yaptıklarından ve diğerlerinin Marx'ın yaptığını sandığı şeyi aşmak için onun yapmış olduklarıyla yaptıklarından faydalanmaktır.

Sorunuzun ilk kısmına cevap verdiğimi düşünerek ikinci kısma geçiyorum. Sosyal sınıfların özel durumu elbette bilhassa önemlidir. Sınıflardan bahsediyorsak bunun elbette Marx'ın sayesinde olduğu kesindir. Ve hatta gerçeklikte sınıflar gibi şeyler varsa bunun büyük ölçüde Marx'ın sayesinde veya daha doğrusu Marx'ın eserinin yarattığı teori etkisi sayesinde olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Marx'ın sınıflar teorisinin beni tatmin ettiğini söyleyecek değilim. Aksi takdirde çalışmalarımın hiçbir anlamı kalmazdı. *Diamat*'ı [*dialectical materialism*] ezbere aktarsaydım veya 70'li yıllarda Fransa'da ve dünyada, benim daha çok Weberci veya Durkheimcı olmakla tenkit edildiğim bir dönemde, delice etki yapmış *basic marxism*'in (E.P. Thompson bunu *French flu*... olarak adlandırır) bir biçimini geliştirseydim üniversitelerde olasılıkla çok sükse yapardım (yorumlaması daha

69 Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965 [*Marx İçin*, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002].

kolay olmasından ötürü), ancak çalışmalarım, en azından benim gözümde, sanırım bir saatlik bir zahmete bile değmezdi. Sınıflar hususunda insanların umumiyetle sahip oldukları ve aşağıdaki tipte sorulara götüren gerçekçi bakıştan kopmak istedim: Entelektüeller burjuva mı yoksa küçük burjuva mıdır? Yani limit, sınır soruları; genelde hukuki işlemlerle çözdüğümüz sorulardır bunlar. Ayrıca Marksist sınıf teorisinin infaz şeklinde hukuki çözümlere hizmet ettiği durumlar da olmuştur: SSCB'de Kulak [zengin köylü] olup olmamanıza göre hayatınızı kaybedebilir veya kurtarabilirdiniz. Teorik problem bu şeklide [sınır soruları şeklinde; burjuva olmak veya olmamak, işçi olmak veya olmamak, vb] ortaya konuluyorsa sanırım bilinçdışı bir sınıflama, kataloglama niyetiyle bağlantılı kalışı yüzündendir. Sınıfın, sınırları açıkça belli bir grup olarak gerçekçi temsilinden; iki veya daha çok sınıf olup olmadığını veya bir toplumda kaç tane küçük burjuva olduğunu bilecek şekilde (daha çok yakın bir zamanda, Marksizm adına Fransız küçük burjuvaları, rakamları yuvarlamaksızın teker teker saydık!) kesif ve net biçimde kesilmiş gerçeklik olarak sınıf temsilinden kopmak istedim. Çalışmalarım şunu söylemekten ibaretti: İnsanlar sosyal uzamda konumlanırlar; ancak herhangi bir yerde değil, yani "sosyal sınıfların" varlığını yadsımak isteyenlerin iddia ettiği gibi birbirlerinin yerine geçebilecek şeklide değil; bu çok karmaşık uzamda işgal ettikleri konuma göre, pratiklerinin mantığını anlayabilir ve başka şeylerin yanı sıra nasıl sınıfladıklarını, kendilerini nasıl sınıfladıklarını ve gerektiğinde nasıl kendilerini bir "sınıfın" üyeleri olarak gördüklerini ortaya koyabiliriz.

S.- Bir diğer güncel sorun, sosyolojinin sosyal işlevleri ve "dış" talep ["projecilik"] meselesi.

C.- İlk olarak sosyal bilimlerde bir bilimsel söylem için gerçekten bir talep olup olmadığını kendi kendimize sormak gerekir. Sosyal dünya üzerine gerçeği kim [bilmek] istiyor? Ger-

çeği [bilmek] isteyen insanlar, gerçeği [bilmekten] çıkarı olan insanlar var mıdır? Eğer varsa bunu talep edebilecek durumda mıdırlar? Diğer bir ifadeyle sosyoloji talebinin sosyolojisini yapmak gerekir. Devletin maaşlı memuru olmalarından ötürü, sosyologların çoğu kendilerine bu soruyu soramazlar. En azından Fransa'da sosyologlar dışarıdan [piyasadan, egemenlerden] gelen talebe karşı bağımsızlıklarını maaşlarının devlet tarafından ödenmesine borçludurlar. Ortodoks sosyolojik söylemin önemli bir kısmı ise dolaysız sosyal etkinliğini egemen taleplere cevap vermesine borçludur. Bu talepler sıkılıkla rasyonel işletme ve tahakküm araçları talebi veya egemenlerin spontane sosyolojilerinin[70] bilimsel düzeyde meşrulaştırılması taleplerinden ibarettir. Örnek olarak fotoğrafçılık üzerine çalışmamız sırasında konu üzerine elde bulunan pazar araştırmalarını okumuştum. Basit ve yanlış, daha da kötüsü, gerçekmiş gibi duran bir denklemle son bulan bir ekonomik analiz ve fotoğrafçılığın "psikanalizine" ayrılmış bir ikinci bölümden oluşan [Weberci anlamda] ideal-tipik bir çalışmayı hatırlıyorum. Bir tarafta, gerçeklikle arasına mesafe koyan ve satış eğrilerini ana hatlarıyla öngörme araçlarını sunarak bu gerçekliği manipüle etmeye imkân tanıyan biçimsel bilgi; diğer tarafta ise çalışmaya biraz ruh katmak babında psikanaliz veya diğer durumlarda, an ve sonsuzluk üzerine metafizik söylem. Sosyal dünya üzerine bilimsel gerçek söz konusu olduğunda ödeme gücü [çalışmaları finanse etme imkânı] olanların gerçekten paralarının karşılığını almak istemeleri nadirdir. Tahakküm mekanizmalarının ifşasından çıkarı olanlar ise hiç sosyoloji okumazlar ve her hâlükârda bu çalışmaları ödeyebilecek imkânlara sahip değildirler. Sonuçta sosyoloji, sosyal temeli olmayan bir sosyal bilimdir.

70 Ç.N: Bourdieu bu kavramı, toplumsal gerçekliğin saydamlığı fikrinden hareketle, "baktım ve gördüm" yanılsaması içersinde, sosyolojik bilgi üretme sürecinin temel safhalarını (kopuş-inşa-sınama) atlayan, naif olduğu kadar da bigâne ampirisist sosyoloji için kullanır.

S.- Pozitivist sosyolojinin düşüşünün etkilerinden biri, bazı sosyologların var olan teknik dili terk etmek için çaba sarf etmeleri oldu; sadece yayılımı kolaylaştırmak gayesiyle değil bilimci yanılsamalara karşı çıkmak için de daha "kolay" ve "kolayca okunabilir" bir tarz benimseyerek. Bu görüşü paylaşmıyorsunuz. Neden?

C.- Kibirli görünmek riskini göze alarak Spitzer ve onun Proust hakkında söylediklerine gönderme yapacağım. Tarzın sanatsal niteliğini bir tarafa bırakırsak Spitzer'in Proust'un tarzı hakkında söylediklerini, kendi yazım tarzım hakkında da söyleyebileceğim kanısındayım. Spitzer ilk olarak karmaşık olanın ancak karmaşık biçimde söylenebileceğini hatırlatır. İkinci olarak gerçekliğin sadece karmaşık değil, yapılaşmış ve hiyerarşik olduğunu ve bu yapıyı fikirde vermek gerektiğini söyler. Eğer dünyayı bütün karmaşıklığında yakalamak ve aynı zamanda hiyerarşik olarak ve bağlantıları içerisinde kurmak, önemli olanı ön plana çıkarmak, vb istiyorsak neredeyse Latince cümleler gibi inşa edilmesi zorunlu, kendi aralarında yüklü biçimde bağlantılı cümlelere başvurmak gerekir. Spitzer son olarak bu yapılaşmış ve karmaşık gerçekliği, Proust'un olduğu gibi vermek istemediğini; bu gerçekliği, ona ilişkin kendi görüşüyle eş zamanlı biçimde verdiğini; tasvir ettiğine göre nasıl konumlandığını belirterek verdiğini söyler. Spitzer'e göre bunlar Proust'un parantezleridir; benim, Max Weber'inkilere yaklaştırdığım, söylemde mevcut "söylem-ötesinin" mekânı olan parantezler. Tırnak işaretleri ve dolaylı tarzın farklı biçimleridir, aktarılan şeylerle ve sözlerini aktardığımız kişilerle ilişkiye girmenin farklı yollarını ifade eden. Yazan yazdığıyla arasına nasıl mesafe koyar? Bu, sosyolojik yazımın büyük sorunlarından biridir. "Çizgi film daha alt seviyede bir türdür" dediğimde benim bunu düşündüğümü düşünürüz. O hâlde aynı zamanda, bunun böyle olduğunu, ancak bunu düşünenin ben olmadığımı söylemem gerekir. Metinlerim, okuyucu çarpıtamasın, basitleştiremesin diye konulmuş malumatlarla

doludur. Ne yazık ki bu uyarılar gözden kaçar veya söylemi o kadar karmaşık hâle sokar ki hızlıca okuyan okurlar ne küçük ne büyük malumatları görürler ve bana yapılan itirazların çoğunun gösterdiği gibi, söylemek istediğimin hemen hemen tersini okurlar.

Her hâlükârda açık ve basit söylemler geliştirmeye çalışmadığım ve teknik dilin özenini kolayca okunabilir ve kolay bir tarz lehine terk etmekten ibaret olan stratejiyi tehlikeli bulduğum kesindir. Zira ilk olarak sahte anlaşılırlık sıkılıkla egemen söylemin bir özelliğidir; her şeyin pek doğal olduğunu çünkü böyle iyi olduğunu düşünenlerin söylemidir. Muhafazakâr söylem her zaman sağduyu vasıtasıyla tutunur. 19. yüzyıl burjuva tiyatrosunun "sağduyu tiyatrosu" olarak adlandırılması tesadüfî değildir. Sağduyu basit ve aşikâr bir dille konuşur. İkinci olarak sosyal dünya üzerine basitleştirilmiş ve basitleştirici bir söylem üretmek, kaçınılmaz biçimde bu dünya üzerine tehlikeli manipülasyonlara silah temin etmektir. Hem bilimsel hem de siyasal sebepler dolayısıyla söylemin, problemin icap ettirdiği kadar karmaşık olabileceğini ve olması gerektiğini kabullenmek gerektiği kanaatindeyim. Eğer insanlar en azından meselenin karmaşık olduğunu akıllarında tutarlarsa bu bile bir derstir. Ayrıca, sağduyunun ve anlaşılırlığın erdemlerine, klasik edebiyatın kaidesinin bu iki idealine ("iyi kavranılan, ..." vb) inanmıyorum. Sosyal şeyler kadar bu derece tutkuyla, duyguyla, çıkarla yüklü nesneler söz konusu olduğunda en açık yani en basit söylemler en çok yanlış anlaşıma şansı olanlardır; zira herkesin önyargılarını, önfikirlerini, hayal ürünlerini getirdiği yansıtmalı testler[71] gibi işlerler. Anlaşılmak için kelimeleri, demek istediğimizden başkasını söylemeyecek şekilde kullanmaya çalışmak gerektiğini kabul edersek açık bir şekilde konuşmanın en iyi yolunun, karmaşık biçimde konuşmaktan geçtiğini görürüz; hem söylediğimizi hem de söylediğimizle kurduğumuz ilişkiyi aktarmak ve

71 Ç.N: Veya projektif test, bir psikoloji terimi, testi.

söylediğimizi sandığımızdan başkasını veya fazlasını kendimize rağmen söylemekten kaçınmak için.

Sosyoloji, ezoterik[72] havası olan bir bilimdir -vâkıf olma süreci yavaştır ve bütün bir dünya görüşünün dönüşümünü gerektirir-. Bazıları, özellikle sosyal bilimlere ucu dokunan her şeye felsefenin yaydığı hor görüyle bakan benim neslimden insanlar, sosyoloğun analizlerini haftalık siyasal dergilerini okur gibi okurlar. Sosyoloji adı altında kötü gazetecilik örnekleri satanlar tarafından da beslenen bir durumdur bu. Bu sebeple en güç olan, okurdan gerçek bir duruş takınmasını beklemektir; olağan duruşun onu işlemeye götüreceği bütün hataları keşfedecek bir hâle geldiğinde (mesela yorumlanacak istatistikî bir tablonun veya tasvir edilecek bir vaziyetin karşısında) anında takınacağı bir duruştur bu. Bilimsel zabıtlar hatalardan tasarruf yapmaya imkân tanır. Sosyal bilimlerin durumunda bir diğer güçlük; araştırmacı, bilimsel açıdan yanlış ancak gerçekliği ifşa etmeyi başarmak istiyorsak göz ardı edemeyeceğimiz derecede sosyolojik anlamda güçlü önermelerle (zira birçok insan bunların gerçek olduğuna inanma ihtiyacı hisseder) uğraşmak zorundadır (örnek olarak münevver insanların taşıyıcılığını yaptıkları, kültüre, doğuştan olana, yeteneğe, dâhiliğe, Einstein, vb dair kendiliğinden temsilleri düşünüyorum). Bazen okuru toksik uykusundan uyandırmak için "değneği diğer tarafa bükmeye" ya da polemik veya ironik bir tavır takınmaya götüren budur.

Ancak hepsi bu değil. Shopenhauer'in ünlü eserinin başlığına atıfta bulunarak[73] sosyal dünyanın "irade ve tahayyül" olduğunu da hatırlatmaktan yılmadım. Temsil; psikolojik anlamında olduğu kadar teatral ve siyasal yani vekâlet ve temsilciler gurubu anlamlarında da. Sosyal gerçeklik olarak değerlendirdiğimiz şey kelimenin tüm anlamıyla büyük ölçüde temsil veya temsilin

72 Ç.N: Dışarıdan anlaşılması zor, kendine özgü kavramları ve dili olan.

73 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (1818-1819), [*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Bursa, Biblos Kitabevi, 2009].

ürünüdür. Ve sosyoloğun söylemi, bilimsel otoritesinin kendisine verdiği özel güçle en üst seviyede bu oyuna müdâhil olur. Sosyal dünya söz konusu olduğunda otoriteyle söylemek, yapmaktır: Örneğin, eğer otoritemle "sosyal sınıflar vardır" dersem güçlü biçimde sınıfları var etmeye katkıda bulunurum. Ve sosyal uzamın ve en anlamlı bölünmelerinin (*La distinction*'da yaptığım gibi) teorik bir tasviriyle yetinsem bile pratiklerin dağılımını açıklamak için inşa ettiğim kâğıt üstündeki sınıfları gerçeklikte, yani faillerin kafalarında, idrak, bakma-görme ve taksim kategorileri şeklinde var etme riskiyle karşı karşıya kalırım. Öyle ki [*La distinction*'da] önerdiğim bu temsil -bu kimse için bir sır değildir- INSEE'nin yeni sosyo-profesyonel kategorileri için temel teşkil etmiş ve böylece devlet tarafından tasdik edilmiş ve garanti altına alınmıştır... Belki de kullandığım tasnif edici terimlerden bazıları bir gün nüfus cüzdanlarının üzerinde yer alacaktır... Bunların hiçbiri, bunu anlıyorsunuz değil mi, sosyolojik çalışmaların gerçekçi ve nesnel okumasından yıldırmak için yapılmaz. Bir okuma daha "gerçekçi" olduğu oranda, teorik kesimleri, Platoncu metaforu kullanmak gerekirse gerçekliğin eklemlerini daha yakından takip etmesi ölçüsünde bu riskle [teoriyi gerçeklikte var etmekle, teori etkisiyle] karşı karşıyadır. O hâlde sosyoloğun kelimeleri, sosyal şeyleri vücuda getirmeye katkıda bulunur. Sosyal dünya gittikçe şeyleşmiş sosyolojinin mekânıdır. Geleceğin sosyologları (aslında hâlihazırda durumumuz budur) gitgide, inceledikleri gerçeklikte seleflerinin çalışmalarının tortusal ürünlerini keşfedeceklerdir. Sosyoloğun kelimelerini tartmakta yararının olduğunu anlıyoruz. Ancak hepsi bu değil. Sosyal dünya kelimeler hususunda bir mücadele mekânıdır. Bu mücadele önemini -ve bazen şiddetini- kelimelerin büyük ölçüde şeyleri yapmasına; kelimeleri ve daha genel olarak temsilleri (örnek olarak resme ilişkin temsili değiştirerek Manet'in yaptığı gibi) değiştirmenin hâlihazırda şeyleri değiştirmek manasına gelmesine borçludur. Siyaset, esas itibariyle kelimeler işidir. İşte bu yüzden gerçekliğe bilimsel olarak nüfuz etmek, neredeyse her

zaman kelimelere karşı girişilen bir mücadele ile başlamalıdır. Oysa çok sıklıkla, bir bilgiyi aktarmak gayesiyle, bu bilgiyi fethetmek ve inşa etmek için bizatihi bertaraf edilmesi gereken kelimelere başvururuz: Bu tür bir epistemolojik statü değişimi elde etmek söz konusu olduğunda tırnak işaretinin pek az bir önemi olduğunu görürüz. Örneğin, "Tenis demokratikleşiyor" gibi, başka şeylerin yanı sıra, adsalın sürekliliği yanılsamasına yol açan ve bundan yirmi yıl önce de kelimenin işaret ettiği gerçekliğin, bugün kelimenin işaret ettiğiyle aynı olduğu kanısına dayanan bir cümlenin içerdiği bütün önsayıltıları param parça etmiş bir çalışmanın sonunda, ancak ve ancak böyle bir çalışmanın sonunda "tenis"ten bahsetmeye devam edebilirim.

Sosyal dünya söz konusu olduğunda olağan dilin olağan kullanımı bizi metafizikçi kılar. Siyasal laf salatasına alışkanlık ve bazı filozofların çok icra ettiği yığınların şeyleştirilmesi, gündelik varoluşun en bayağı sözlerinin içerdiği mantığa aykırılık ve mantıki zorlamaların gözden kaçmasına sebep olur: "Kamuoyu benzin fiyatlarının artışından yana". Böyle bir cümleyi, "kamuoyu" gibi bir şeyin var olabileceğini ve bunun nasıl olabileceğini kendi kendimize sormadan kabul ederiz. Oysa var olmadıkları hâlde bahsedebileceğimiz bir sürü şey olduğunu; anlamları olan cümleleri ("Fransa Kralı keldir") göstergesi olmaksızın kurabileceğimizi (Fransa Kralı yoktur) felsefe bize öğretmiştir. Öznesi Devlet, Toplum, Sivil toplum, İşçiler, Millet, Halk, Fransızlar, Parti, Sendika, vb olan cümleler telaffuz ettiğimizde bu kelimelerin işaret ettiği şeyin var olduğunu zımnen söyleriz, aynen "Fransa Kralı keldir" dediğimizde bir Fransa kralının var olduğunu ve onun kel olduğunu zımnen söylediğimiz gibi. Varoluşsal önermelerin (Fransa mevcuttur) yüklemsel ifadeler altında (Fransa büyüktür) maskelendiği her durumda, ismin varlığını şeyin adlandırılmış varlığına taşıyan ontolojik kaymaya maruz kalırız; bu kayma, bizatihi gerçeklikte sosyal failler benim sembolik iktidar olarak adlandırdığım şey (ki en belirgin tezahürlerinden

biri adlandırarak var eden kurucu *adlandırma* iktidarıdır) için mücadele ettikleri oranda olası ve tehlikelidir. Profesör (Yeterlik belgesi) veya hasta (Hasta raporu) olduğunuzu tasdik ediyorum. Veya daha güçlü bir örnek, Proletaryanın ve Oksitan milletinin[74] var olduğunu tasdik ediyorum. Sosyolog, bu oyuna girme ve kelimelerin münakaşasında şeylerin gerçekten ne olduğunu söyleyerek son söze sahip olma isteğine kendini kaptırabilir. Eğer düşündüğüm gibi ona kişisel olarak düşen, kelimeler hususundaki mücadelelerin mantığını tasvir etmekse bu mücadelelerden bahsetmek için kullanacağı kelimelerle sorunları olması anlaşılırdır.

74 Ç.N: Oksitanya: Fransa'nın güneyinde, Andora ve Bask bölgesinin kuzeyinde, batıda Atlantik Okyanusu, doğuda Akdeniz ile çevrili bölge.

İKİNCİ BÖLÜM

KARŞILAŞMALAR

1

Kuraldan Stratejilere[75]

Soru- Béarn ve "Kabil üzerine üç etnolojik" çalışmadan *Homo Academicus*'a kadar külliyatınızda akrabalık ve aktarım sorunsallarına göstermiş olduğunuz ilgiden bahsedelim istiyorum. Tamamıyla etnolojik bir perspektif içerisinde, eş seçimi sorunsalını Fransız bir örneklem üzerinden ilk defa ele alan[76] ve eşitsizlikler içeren kıymetlerin aktarım biçimleri ile evliliklerin mantığı arasındaki karşılıklı ilişkinin altını çizen ilk kişisiniz. Her evlilik antlaşmasının "bir stratejinin neticesi" olarak kavranması gerektiğini; "bir cismani ve sembolik değişim serisinin bir anı olarak tanımlanabileceğini" ve bu evlilik antlaşmasının "ailenin *izdivaç tarihinde* bu değişimin işgal ettiği yerle bağlantılı olduğunu" söylüyorsunuz.

Cevap- Béarn'de evlilik üzerine yaptığım araştırmalar benim için etnoloji ve sosyoloji arasında bir geçiş ve eklemlenme noktası oldu. Daha ilk başta kendi memleketim üzerine bu çalışmayı

75 P. Lamaison ile mülakat, *Terrains*, No:4, Mart 1985.

76 "Célibat et condition paysanne" [Bekârlık ve Köylü Ahvali], *Etudes rurales*, 1962; "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction" [Yeniden Üretim Sisteminde Evlilik Stratejileri], *Annales*, 1972.

epistemolojik bir tatbikat olarak düşünmüştüm. Bana çok daha uzak bir sosyal evrende, Kabil toplumunda incelemiş olduğum evlilik pratiklerini, etnolog olarak bildiğim, yakın olduğum bir evrende tahlil etmek, nesnelleştirme fiilini ve nesnelleştiren özneyi nesnelleştirme şansını kendime tanımak demekti: etnoloğu, sadece sosyal anlamda konumlanmış bir kişi olarak değil, sosyal evreni düşünme ve tahlil etme mesleğini icra eden, bunun için de "oyundan" uzaklaşması gereken (bunu ya çıkarlarının mevzubahis olmadığı yabancı bir evreni gözlemleyerek ya da olduğu kadarıyla oyundan kendisini koparарak yapan) bir âlim olarak nesnelleştirmek. Kısacası gözlemciyi, hususiyeti içerisinde gözlemlemekten çok (ki bu, tek başına bir şey ifade etmez) gözlem üzerinde, gözlenen şeyin tasviri üzerinde gözlemci durumunun yarattığı etkileri gözlemlemek istiyordum. Dış, uzak, mesafeli veya daha basit olarak pratik olmayan, müdahil olmayan, devreye girmeyen bakış olarak *teorik* duruşa içkin önsayıltıları keşfetmek arzusundaydım. Ve etnologun incelediği kişilerle, pratikleriyle, tahayyülleriyle, bunları incelemek dışında "yapacak hiçbir şeyi" olmadığı savından kaynaklananın, tepeden tırnağa yanlış bir sosyal felsefe olduğunu fark ettim. Çevremizdeki insanların kızları veya oğulları için en iyi okul tercihlerinde ortaya koydukları aynı istenci, kızını veya oğlunu en iyi şekilde evlendirmek için ortaya koyan iki aile arasındaki evlilik ilişkilerinin ne olduğunu anlamaya çalışmakla, bu ilişkileri teorik bir model inşa etmek için anlamaya çalışmak arasında derin bir ayrılık vardır. Aynı şey bir ritüeli anlamak için de geçerlidir. Böylece dışsal ve özellikle pratik anlamda hedefsiz bir bakış olarak teorik bakışın *teorik* tahlili, başkalarının yapısalcı paradigma olarak adlandırdığıyla kopuşumun esasını teşkil etti. Sadece teorik kavrayışın *teorik* amaçları ve doğrudan ilgili pratik amaçların pratik kavrayışı arasındaki uçuruma dair geliştirdiğim tefekkür vasıtasıyla edinmediğim bu keskin bilinçtir; akrabalık kurallarından çok, evlilik *stratejilerinden* veya akrabalığın *sosyal kullanımlarından*

bahsetmeye beni sevk eden. Bu lügat değişikliği bir bakış açısı değişikliğini işaret eder: Söz konusu olan, faillerin pratiklerinin esası yerine bu pratikleri açıklamak için inşa ettiğimiz teoriyi ikame etmekten sakınmaktır.

S.- Yalnız Lévi-Strauss, kurallardan ve bu kuralları açıklamak için inşa ettiğimiz modellerden bahsettiğinde sizinle bu noktada gerçekten ayrı düşmüyor ki.

C.- Doğru. Bana öyle geliyor ki aradaki farklılık, bizatihi ortaya koymaya çalıştığım sorunu ortadan kaldırmaya imkân tanıyan "kural" kelimesinin anlam belirsizliği tarafından maskeleniyor. Şöyle ki; kuraldan tam olarak anladığımızın az veya çok bilinçli bir şekilde failler tarafından üretilen ve kontrol altında tutulan hukuki veya yarı-hukuki tipte bir ilke mi yoksa oyuna dâhil olan herkese kendini dayatan nesnel bir düzenlilikler bütünü mü olduğunu hiçbir zaman tam olarak bilemiyoruz. Oyunun kuralından bahsettiğimizde bu iki anlamdan birine müracaat ediyoruz. Aynı zamanda kafamızda bir üçüncü anlama daha gönderme yapabiliriz: oyunu açıklamak için âlim tarafından inşa edilmiş bir model veya bir ilke olarak kural... Bu üçlü ayrımı gözden kaçırırsak insan bilimlerindeki en uğursuz fasit kıyaslardan birine düşme tehlikesiyle karşı kaşıya kalabileceğimizi düşünüyorum: Marx'ın bilinen ifadesiyle "mantığın şeylerini [unsurlarını, ilkelerini] şeylerin mantığına ikame etmek" hatası... Bundan kaçınmak için stratejilerin gerçek esasını, yani pratik sezgiyi veya daha farklı ifade etmek gerekirse oyun deneyimiyle elde edilen ve bilinç ve söylem ötesi bir noktada işleyen (örnek olarak vücut teknikleri tarzında), oyunun aşkın zaruretine ve mantığına pratikte hükmediş olarak sporcuların oyun sezgisi dediği şeyi, teorinin içerisine dâhil etmek gerekir. Bu çerçevede habitus (veya yatkınlıklar sistemi), pratik sezgi, strateji gibi kavramlar öznelciliğe düşmeksizin yapısalcı nesnelcilikten çıkma çabasıyla ilişkilidir. Bu sebeple kendimi Lévi-Strauss'un

geçenlerde "hane toplumları"[77] olarak adlandırdığı şey üzerine yürütülen araştırmalar hakkında dedikleri içerisine sokmuyorum. Ki bunu, kendimi doğrudan alakadar hissetmeme rağmen söylüyorum; zira evlilik veya diğer değişim fiillerinin öznesinin ev (*maysou*, *oustau*) olduğu bu toplumlardan birini etnolojideki teorik tartışmalar içerisine sokmaya ve aynı zamanda evlilik teorisini bir strateji olarak formüle etmeye katkıda bulunduğumu düşünüyorum.

S.- Lévi-Strauss'un "kendiliğindencilik" olarak adlandırdığı şeyi eleştirdiği, daha sonra *Annales ESC* dergisi tarafından yayınlanan[78], *Etnoloji ve Tarih* [*L'ethnologie et l'histoire*] başlıklı Marc Bloch konferansından bahsetmek ister misiniz?

C.- Evet. Lévi-Strauss, "şimdilerde moda ve biraz her tarafta sürten kendiliğindencilik ve öznelcilikten ilham alan" (bütün bunlar çok sevimli ifadeler değil) yapısalcılığa dair eleştirilerden bahsederken bana öyle geliyor ki; kendisininkinden farklı bir "teorik evrene" ait bir çalışmalar bütününü, pek de anlama çabası gütmeksizin (ki bu söyleyebileceğimizin en azıdır) hedef tahtasına koyduğu açıktır. Stratejiyi merkeze alan bir düşünceyle, siyasette kendiliğindencilik ile işaret ettiğimiz arasında bir ilişkinin var olduğunu ima etmekten ibaret bir amalgam etkisi yaratma çabasını ise saymıyorum bile. Kelime tercihi özellikle polemikte masum değildir ve bu noktada siyasette bile kitlelerin kendiliğindenliğine dair bütün inanç biçimlerine yapıştırılan itibarsızlığı bilmemek mümkün değildir (Bununla beraber, parantez içerisinde, Lévi-Strauss'un siyasal sezgisi tam olarak aldatıcı değildir; zira habitus, pratik sezgi ve strateji vasıtasıyla, teorik ve aynı zamanda siyasal duruş ve yatkınlıklara, ilişkisiz olmayan fail, eylem, pratik ve özellikle gözlemcinin faillere ve pratiğe yakınlığı ve mesafeli bakışın reddi hesaba katılır). Önemli

77 Sosyal ve ekonomik ilişkilerin hemen hemen tamamının hane etrafında şekillendiği "iptidai" toplumlar.

78 No:6, Kasım-Aralık, 1983, ss. 1217-1231.

olan şudur ki; başından beri her zaman öznelcilik ve nesnelcilik alternatifleri arasında sıkışmış olan Lévi-Strauss (örnek olarak Mauss'un kitabına yazdığı önsözde[79] fenomenoloji üzerine yorumlarını düşünüyorum), bu alternatifleri aşma teşebbüslerini sadece ve sadece öznelciliğe doğru bir gerileme olarak görür. Pek çok diğerleri gibi, bireysel ve sosyal, özgürlük ve zaruret, vb alternatiflerinin tutsağı Lévi-Strauss, yapısalcı paradigmayı aşma teşebbüslerini sadece ve sadece bireyci öznelciliğe ve buradan hareketle akıldışıcılığa bir dönüş olarak görür. Ona göre kendiliğindencilik, yapının yerine "tamamıyla özgürlük içerisinde yapılmış tercihlerden hâsıl olmuş ve en azından her türlü dış belirlenmişlikten sıyrılmış istatistikî bir ortalama" ikame eder. Böylece Lévi-Strauss'a göre sosyal dünyayı "bütün bireysel ölçeklerde fışkıran ve daimi bir kargaşanın bereketini sağlayan yaratıcı fiillerin devasa bir kaosuna" indirger. (Burada, kullanılan terim dışında [kendiliğindencilik], modaya ve "biraz her tarafta sürten" eleştirilere göndermelerin çağrıştırdığı Mayıs 1968'in "kendiliğindenciliğinin" düşsel yansımasını ve bıraktığı intibayı nasıl görmezden gelebiliriz?). Kısacası, Lévi-Strauss için strateji, *tercihin* eş anlamlısı olduğundan, yani rasyonel hesap veya etik ve duygusal istemler tarafından yönlendirilen ve böylece tazyik, zaruret ve kolektif normların zıttında yer alan bilinçli ve bireysel bir tercih olduğundan, sosyalin vücutta tecessüm ettiği faili (özne değil) ve pratik sezginin az çok "otomatik" stratejilerini (bilincin hesap veya projelerini değil) hesaba katmayı hedefleyen bir teorik projeyi doğrudan bilim dışına atmaktan başka çaresi kalmaz.

S.- Peki, size göre strateji kavramının işlevi nedir?

Nesnelci bakış açısından ve yapısalcılığın tasavvur ettiği failsiz eylemden (mesela kullanılan bilinçdışı kavramı) kopuşun

79 Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 [*Sosyoloji ve Antropoloji*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011].

bir aracıdır. Strateji, ne bilinçdışı bir programın tezahürüdür ne de bilinçli ve rasyonel bir hesabın ürünüdür. Oyun sezgisi gibi pratik sezginin bir sonucudur; çocukluktan itibaren sosyal aktivitelere, kuşkusuz başka yerlerde olduğu gibi Kabil örneğinde de özellikle çocuk oyunlarına katılımla kazanılan özel bir sosyal oyunun sonucudur. Bir anlamda oyunun vücutta tecessüm ettiği kişi olarak iyi oyuncu, her anında yapması gerekeni ve oyunun icap ettirdiğini ve talep ettiğini yapandır. Bu, hiçbir zaman tamamıyla benzer olmayan ve sürekli çeşitlilik arz eden durumlara uyum göstermek için daimi bir yaratıcılık varsayar. Açıkça konmuş kurala (eğer varsa) mekanik bir itaatin içermediği ve sağlamadığı bir yaratıcılıktır bu. Örnek olarak kurala uygunluk içerisinde olmak, hukuku kendi tarafına koymak ve aynı zamanda kendine kurala uyuyor havası vererek çıkarlarına uygun hareket etmekten ibaret olan çifte oyunun stratejilerini betimledim. Oyun sezgisi yanılmaz değildir: O, bir toplumda, aynen bir takımda olduğu gibi eşit olmayan bir biçimde dağılmıştır. Bazen noksandır: özellikle; mesela Kabil'de aynı zamanda şair de olan ve kuralın garanti altına almayı hedeflediği şeyin özünü kurtarmaya olanak veren özgürlüğe sahip, resmi kuralı geniş şekilde yorumlamayı bilen bilgeleri göreve çağırdığımız trajik durumlarda. Ancak satrançta olduğu gibi, oyunun mümkün kıldığı sonsuz sayıda hamleyi yapmaya olanak tanıyan bu yaratıcılık ve doğaçlama özgürlüğü, oyunla aynı sınırlara sahiptir. Örnek olarak akrabalar arasındaki eşit dağılımda bölünmezlik ilkesi hasebiyle, toprağı ve taksim tehlikesini devreye sokmayan Kabil'deki evlilik oyunuyla uyumlu stratejiler, her şeyden önce toprağın ve evin kurtarılmasının gerektiği Béarn'deki evlilik oyununa uygun düşmeyecektir.

Görüldüğü üzere, sorunu kendiliğindenlik ve tazyik, özgürlük ve zaruret, birey ve sosyal çerçevesinde koymanın gereği yoktur. Oyun sezgisi olarak habitus, vücutta tecessüm etmiş, "doğa" olmuş sosyal oyundur. Hiçbir şey iyi bir oyuncunun eyleminden

aynı anda hem daha özgür hem de daha zorlanmış değildir. Çok doğal biçimde topun düşeceği yerde bulunur; sanki top onu yönlendiriyormuşçasına ve bu suretle topu yönlendirir. Vücutta, biyolojik varlıkta ete kemiğe bürünmüş sosyal olarak habitus, nesnel mümkinat ve zaruret dizisi hâlinde oyunun içinde kayıtlı bulunan oyun hamlelerinin sınırsızlığını üretmeye olanak verir. Oyunun tazyik ve zaruretleri, açıkça bir kaideler bütünü içerisinde toplanmış olmasa da oyun sezgisine, yani oyunun aşkın zaruretinin sezgisine sahip olmalarından ötürü bu tazyik ve zaruretleri idrak etmeye ve gereğini yerine getirmeye hazırlıklı olanlara -ve sadece ve sadece onlara- *kendini dayatır*. Bu, evlilik örneğine rahatça uygulanabilir. Béarn ve Kabil örneklerinde gösterdiğim üzere, evlilik stratejileri, bir kurala itaatin değil, sahip olduğumuz "el" yani koz ve kötü kartlar (özellikle kızlar) ve oyun oynama ustalığımız dâhilinde, olabilecek en iyi "tercihi" [damat adayı tercihini] yapmaya sevk eden oyun sezgisinin bir ürünüdür. Kartların değerini belirleyen ise oyunun açık kurallarıdır -örnek olarak akrabalık ve verasete ait kurallar hususundaki yasaklar veya tercihler. İstatistik sayesinde gözlemleyebileceğimiz düzenlilikler, hem nesnel (oyunun yapısında kayıtlı ve kısmi olarak kurallarda nesnelleşmiş zaruretler) hem de vücutta tecessüm etmiş (oyun sezgisinin kendisinin eşit olmayan biçimde dağıldığı göz önünde tutularak zira her yerde ve bütün gruplarda mükemmeliyet farkları vardır) tazyikler tarafından yönlendirilen bireysel eylemlerin birleşik sonucudur.

S.- Ancak bahsettiğiniz oyun kurallarını kim koyuyor? Etnologlar tarafından ifadesinin tam da modellerin oluşumuyla neticelendiği toplumların işleyiş kurallarından ne derece farklılar? Oyunun kurallarını akrabalık kurallarından ayıran nedir?

C.- Sosyal şeylerden bahsetmek için oyun imgelemi kuşkusuz en az kötü olanı. Bununla birlikte tehlikeler içermekte. Evet, oyundan bahsetmek, başlangıçta oyunun bir yaratıcısı olduğunu,

kuralları koymuş ve sosyal sözleşmeyi tesis etmiş bir *nomotet*'in [yasa koyucunun] bulunduğunu ima etmek demek. Hatta daha kötüsü, oyunun kuralları, yani çoğunlukla yazılmış açık normları, vb olduğunu ima etmek demek; oysa gerçekte işler çok daha karışık. Bir topluluğun tanzim edilmiş bir faaliyete, zaruri olarak kurallara itaatin bir sonucu olmaksızın *bazı düzenliliklere riayet eden* bir faaliyete katıldığını söylemek için oyundan bahsedebiliriz. Oyun, aşkın bir zaruretin mekânıdır. Bu mekân aynı zamanda aşkın bir mantıktır. Orada karşılıksız kalmaksızın her şeyi yapamayız. Bu zarurete ve mantığa iştirak eden oyun sezgisi, aynı zaruret ve mantığın bir bilgi biçimidir. Bu oyunda kazanmak, kozları elinde tutmak, topu yakalamak isteyen (yani örnek olarak en iyi damat ve bunun getirdiği kazançlar) oyun sezgisine, yani zaruretin ve oyunun mantığının sezgisine sahip olmalıdır. Peki hâlâ kuraldan bahsetmeli mi? Hem evet hem hayır. *Kural* ve *düzenlilik* arasında açıkça ayrım yapmak kaydıyla bunu yapabiliriz, kuraldan bahsedebiliriz.

Sosyal oyun tanzim edilmiştir, düzenliliklerin mahallidir. Burada olup biten *düzenli* biçimde seyreder; zengin mirasçılar *düzenli olarak* zengin ailelerin en küçük kızlarıyla evlenir. Bu, zengin mirasçıların, zengin ailelerin en küçük kızlarıyla evlenmesinin bir *kural* olduğu anlamına gelmez (mirasçı bir kadın ile -zengin dahi olsa ve hele hele fakir bir genç kızla- evlenmenin bir yanlış, hatta mesela ebeveynlerin gözünde bir hata olduğunu düşünebilsek de bu, durumu değiştirmez). Bütün tefekkürümün çıkış noktasının burası olduğunu söyleyebilirim: Davranışlar kurallara itaatin ürünü olmaksınız nasıl tanzim edilebiliyorlar? Bu soruya cevap verebilmek için, akıl verici, kural aktarıcı bir tavır takınan sahadaki muhataplarını her zaman dinlemeye hazır antropologlarda (ki muhataplarının kendilerini hiçbir şey bilmeyen, dolayısıyla *bir çocukla konuşur gibi* konuşulması gereken biri olarak gördüklerinin farkında değillerdir) o kadar doğal bir hâl almış hukukşinaslıktan (Anglosaksonların *legalism* dediği

şeyden) kopmak yeterli değildir. Oyuna ilişkin, ne açık normların basit kaydı ne de düzenliliklerin beyanı olmayan ancak her ikisini de içeren bir model inşa etmek için, pratiklerin düzenleme ve düzenlilik ilkelerinin *farklı varoluş şekilleri* üzerine kafa yormak gerekir; ve kaideleştirme faaliyetinin çok ileri seviyede olmadığı toplumlarda [göreceli olarak daha az farklılaşmış toplumlarda], habitus çoğu pratiğin esasıdır. Örnek olarak *Le sens pratique*'te sanırım gösterebildiğim üzere, ritüel pratikler, *pratik taksonomilerin* tatbikatının ürünüdürler; veya daha düzgün bir ifadeyle, pratikte, düşünümsel-öncesi bir seviyede işletilmiş sınıflama şemalarının bir sonucudurlar (bildiğimiz bütün etkileriyle beraber): Rit ve mitler mantıklıdırlar, ancak sadece bir noktaya kadar. Pratik bir mantığın (bir elbise için pratik dediğimiz anlamda) nazarında mantıklıdırlar, yani pratik için uygun, pratik için gerekli ve yeterli. Fazla mantık pratikle sıklıkla uyumsuzdur ve hatta pratiğin pratik amaçlarıyla çelişir. Aynı şey sosyal dünya ve siyaset dünyası üzerine yaptığımız sınıflamalar için de geçerlidir. Bana eylemin pratik mantığının yerinde sezgisi olarak gelen şeye, bu sezgiyle, siyasal fikirleri ve kişileri değerlendirmek ve sınıflamak için sağ-sol karşıtlığını kullanma biçimimizi benzeşim içerisinde düşünerek ulaştım. (Hatta birkaç yıl sonrasında, Luc Boltanski ile beraber bu pratik mantığın gündelik deneyimimizde nasıl işlediğini kavramaya çalışmıştım. Akrabalık, botanik ve zooloji alanlarında yerli taksonomilerini kavramak için, bileşen analizini geliştirenlerin kullandıkları teknikten türetilmiş bir yöntem uygulayarak üzerlerinde bir yanda partilerin, diğer yanda ise siyasetçilerin isimlerinin yazdığı ufak kâğıtları sınıflandırtmak üzere dağıtıyordum.) Benzer bir çalışmayı meslek isimleriyle de yaptım.

S.- Burada da etnoloji ve sosyoloji arasındaki çizgiyi aşıyorsunuz.

C.- Evet. Sosyoloji ve etnoloji arasındaki ayrım, etnoloğu

kendi deneyimini, nesnesini tabi tuttuğu tahlile tabi tutmaktan alıkoymaktadır. Bunu yapması etnoloğu mitik düşünce olarak tasvir ettiği şeylerin pek sıklıkla bizim eylemlerimizin de dörtte üçünü oluşturan pratik mantıktan başka bir şey olmadığını keşfetmeye zorlar: Örneğin münevver kültürün en faik tezahürü olarak telakki edilen yargılarımız arasında yer alan, tamamen tarihsel olarak tesis edilmiş sıfat çiftleri üzerinde yükselen zarafet yargıları... Tanzim edilmiş pratiklerin üretiminin olası ilkelerine dönmek gerekirse habitusun yanı sıra, yazıyla veya sözlü olarak (Kabil örneğinde ve bütün yazısız toplumlarda olduğu gibi) muhafaza edilebilir ve aktarılabilir açık ve kesin kuralları hesaba katmak gerekir. Bu kurallar tutarlı bir sistem şeklinde bile tesis edilebilir; şekle sokmanın, rasyonelleştirmenin profesyonellerine (hukukçular) düşen bir kaideleştirme faaliyeti karşılığında amaçsal bir tutarlılık sergileyebilir.

S.- Diğer bir ifadeyle, mantığın şeyleri ve şeylerin mantığı arasında başlarken yaptığınız ayrım, yatkınlıklar ve oyun sezgisi üzerinde yükselen pratiklerin düzenliliği ve açık kural-kaide arasındaki ilişki problemini açıkça ortaya koymaya imkân tanıyan şeydir?

C.- Evet, tam olarak öyle. Oyun sezgisinin kendiliğinden boyun eğdiği ve pratikte oyunu oynayarak tanıdığımız, keşfettiğimiz istatistikî olarak kavranabilir düzenliliğin zaruri surette esası, hukuk kuralı veya örfi kural gibi kurallar değildir (adet, töre, deyiş, atasözü; düzenliliği belirten, böylece "normatif bir olgu" şeklinde tesis edilmiş söz dizileri: örnek olarak bir erkek için "adam" derken yani zımni ifadesiyle *gerçek* bir adam, *gerçekten* bir adam demekten ibaret olan totolojileri düşünüyorum). Bununla beraber durumun özellikle resmi ortamlarda böyle kural temelli olduğu da doğrudur. Bu ayrımın açıkça ortaya konmasına müteakip, açığa kavuşturma ve kaideleştirme faaliyetinin ve kaideleştirmenin yarattığı tam manasıyla sembolik etkinin

teorisini yapmak gerekir. Hukuksal ifadeyle matematiksel ifade arasında bir ilişki vardır. Hukuk, biçimsel mantık gibi işlemlerin biçimini değerlendirir; bu işlemlerin uygulandığı konuya takılmaksızın bunu yapar. Hukuksal ifade bütün *x* değerleri için geçerlidir. Kaide, farklı faillerin evrensel ifadeler üzerinde anlaşmalarını sağlayandır; zira bu ifadeler katidir (hem İngilizce *formal*, yani resmi, kamusal hem de Fransızca biçime ilişkin anlamında). Burada duruyorum. Sadece kural kelimesinin bütün karmaşıklığında kapsadığı şeyleri göstermek istiyordum. (Aynı hata, Saussure'den Chomsky'ye, pratikte işleyen doğurgan şemaları ve önermeyi açıklamak için inşa edilmiş açık modeli, grameri birbirine karıştırmaya eğilimli dilbilimin bütün tarihinin yakasını bırakmamıştır.)

S.- Öyleyse sosyal oyunu çerçeveleyen tazyikler arasında, evlilik birleşmelerini tanzim eden ve akrabalık ilişkilerini tanımlayan az veya çok katı kurallar bulunabilir?

C.- En azından benim doğrudan incelediğim geleneklerde, bu tazyiklerin en güçlüleri verasete dair töreden kaynaklananlardır. Ekonominin zaruretleri bu çerçeve aracılığıyla kendini dayatır, en başta evlilik stratejileri olmak üzere yeniden üretim stratejileri bu çerçeveyi hesaba katmak zorundadır. Ancak kuvvetlice kaideleştirilmiş törelerin (ki bu, kırsal toplumlarda nadirdir) kendileri bile her türlü etrafını dolaşma stratejisinin nesnesi olurlar. O hâlde kaideleştirilmiş töreye, yazılı veya sözlü, Le Roy Ladurie'nin yaptığı gibi fazla itimat göstermektense her durumda *pratiklerin gerçekliğine* dönülmelidir. Temel olarak norma dönüştürülmüş ihlal ve kusurların kaydı üzerinde yükselen töre, sıradan evliliklerin sıradan rutinine dair çok yanlış bir fikir verir ve özellikle evlilikler sırasında her türlü manipülasyonun nesnesi hâline gelir. Béarnliler veraset geleneklerini iki yüz yıllık medeni kanuna rağmen sürdürmeyi bildilerse bu, uzun zamandan beri oyunun kuralıyla oynamayı öğrendiklerinden dolayıdır. Bunun-

la birlikte kaideleştirme veya (ayarlanmış dediğimiz evliliklerin etkisinin dayandığı) basit bir resmileştirme etkisini azımsamamak gerekir. Töre tarafından işaret edilen veraset yolları kendini "doğal" olarak dayatır ve evlilik stratejilerini yönlendirmeye meyleder -tabi bunun nasılını anlamak gerekir. Bu, kıymetlerin aktarım şekillerinin coğrafyası ve akrabalık ilişkilerinin tahayyüllerinin coğrafyası arasında sıkı bir mütekabiliyet gözlemlememizi açıklar.

S.- Aslında yapısalcılardan hukuki ve ekonomik tazyiklerin etkisini kavrama şeklinde de ayrılıyorsunuz.

C.- Tamamıyla. Yapısalcıların, özellikle Neomarksistlerin, yapıların nesnelliğinde aradıkları meşhur "unsurların" eklemlenmesi, her mesul fiilde (İngilizce *responsible* anlamında, yani oyunun zaruretiyle nesnel olarak uyumlu, zira oyun sezgisi tarafından yönlendirilen anlamında) tatbik olur. "İyi oyuncu" her evlilik tercihinde uygun parametrelerin tamamını, yeniden üretilmesi söz konusu olan yapının verili şartlarında hesaba katar. Béarn için bu parametreler; cinsiyet, yani erkek önceliğinin örfi tahayyülleri, doğum sırası, yani yaşça büyüklerin önceliği, bütün bunlar aracılığıyla Marx'ın dediği gibi varise konan varisçiyi varis olarak alan toprağın önceliği ve elde tutmak gereken evin sosyal mevkisi... Bu örnekte oyun sezgisi hemen hemen şeref duygusuna tekabül eder. Ancak benzerliklere rağmen Béarn şeref duygusu, Kabil'dekinin tam olarak aynısı değildir; Kabil şeref duygusu, sembolik sermayeye daha duyarlı olması hasebiyle (18. yüzyılda dendiği gibi: şan, şöhret, şeref) ekonomik sermayeye ve toprağa daha az önem atfeder.

S.- O hâlde evlilik stratejileri yeniden üretim stratejileri sistemi içerisinde yer alırlar...

C.- Anekdot olarak şunu söylemek isterim ki: *Annales* dergisinin yazı işlerinin üslup şıklığı kaygılarıdır; makalemin benim istediğim yönde "Yeniden Üretim Stratejileri Sistemi İçerisinde

Evlilik Stratejileri" olarak değil de "Yeniden Üretim Sisteminde Evlilik Stratejileri" olarak (pek de bir anlam ifade etmeyen şekilde) adlandırılmasına yol açan[80]. Aslında en mühim nokta burası: Evlilik stratejilerini ailenin kendini hem biyolojik hem de özellikle *sosyal olarak* yeniden üretmeyi, yani söz konusu sosyal evrende konumunu, mevkisini muhafaza etmeye imkân tanıyan öğeleri, özellikleri yeniden üretmeyi hedeflediği stratejilerin bütününden ayıramayız. Örnek olarak kültürel yatırım stratejisi olarak eğitim ve doğurganlık stratejilerini veyahut ekonomik stratejileri, (yatırım, tasarruf, vb) düşünüyorum.

S.- Aileden ve stratejilerinden bahsederken bu grubun ve çıkarlarının homojenliğini ileri sürmüyor musunuz? Ve örneğin ortak bir yaşama içkin gerginlik ve çatışmaları göz ardı etmiyor musunuz?

C.- Tam tersine. Evlilik stratejileri sıklıkla hane halkı bünyesindeki güç ilişkilerinin bir sonucudur ve bu ilişkiler ancak bu grubun tarihine ve özellikle önceki evliliklerin tarihe başvurarak anlaşılabilir. Örneğin Kabil'de, kadın dışarıdan gelin olarak geldiğinde, yeni geldiği aileye kendi akrabaları arasından bir damat sokmaya çalışarak konumunu güçlendirmeye meyleder; bunu başarma şansı, geldiği aile ne kadar itibarlıysa o kadar fazladır. Karı-koca arasındaki mücadele kayınvalide üzerinden gerçekleşir. Kocanın da bir iç evlilik yapmak suretiyle soyunu güçlendirmekten çıkarı olabilir. Kısacası aile bireyleri arasındaki bu eşzamanlı güç ilişkileri vasıtasıyla soyların ve özellikle önceki bütün evliliklerin tarihi her yeni evlilik vesilesiyle devreye girer. Bu teorik modelin oldukça kapsayıcı bir değeri vardır ve örnek olarak ailelerin eğitim stratejilerini veya bambaşka bir alanda yatırım ve tasarruf stratejilerini anlamak için vazgeçilmezdir. Monique de Saint-Martin, Béarnli köylülerde gözlemlediğim stratejilere

80 "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction" [Yeniden Üretim Sisteminde Evlilik Stratejileri], *Annales*, 1972.

tamamıyla benzer evlilik stratejilerini Fransız yüksek aristokrasisinde gözlemlemiştir. Evlilik, yapısalcı geleneğin tasvir ettiği gibi soy zinciri ve hısımlık kurallarının basit bir uygulaması üzerinde yükselen tekil ve soyut bir işlem değildir. "Müzakerecilerin" oyun sezgisinin terkibi, erdemi marifetiyle sosyal yapıdaki bir konuma içkin, yani sosyal oyunun verili bir durumunda, zaruretler bütününü içeren bir fiildir. Evlilikler münasebetiyle aileler arasında kurulan ilişkiler, en mahir diplomatlarımızın müzakereleri kadar zor ve önemlidir ve Saint-Simon veya Proust okumaları, Kabilli veya Béarnli köylülerin ince diplomasisini anlamaya *Notes and Queries on Anthropology*'den[81] kuşkusuz daha iyi hazırlar. Ancak bütün Proust veya Saint-Simon okurları da aynı şekilde M. de Norpois veya Berry dükünü, sert çizgileri ve kaba şivesiyle bir köylü veya dağlı olarak görmeye hazır değillerdir. Zira bu köylüye veya dağlıya uyguladığımız çerçeve, etnolojinin çerçevesi, onu istesek de istemesek de kökünden öteki, yani barbar olarak değerlendirmeye zorlar.

S.- Sanırım etnoloji artık ne köylüye ne de başka bir kesime barbar muamelesi yapıyor. Ayrıca Fransa ve Avrupa'daki gelişimi, toplumlar üzerine bakışımızın daha da değişmesine olasılıkla katkı yapmıştır.

C.- Mübalağa yaptığımın farkındayım. Ancak etnolojinin ayrı bir bilim olarak varoluşunda sakat bir şey olduğu kanısındayım. Bu ayrımın kabulü hâlinde etnolojinin ortaya çıktığı başlangıçtaki bölünmede yer alan ve devam eden her şeyi kabul etme riskine gireriz ve bunların ne olduğunu etnolojinin yöntemleri (mesela istatistiğe bu direnç neden?) ve özellikle düşünce şekilleri seviyesinde gösterdiğimi sanıyorum. Örnek olarak etnoloğa, gözlemlediklerini kendi deneyimleriyle ilişkilendirmeyi yasaklayan etnik merkezciliğin reddi -biraz önce benim bir ri-

81 Royal Antropological Institute of Great Britain and Ireland, *Notes and Queries on Anthropology*, Londra, Routledge and K.Paul, 1892 [1951].

tüelde söz konusu olan tasnif edici işlemlerle sosyal dünyayı bizim idrak edişimizde söz konusu olanları birbirine yaklaştırarak yaptığım gibi- saygı adı altında, "İptidai zihniyet" yaftasının en güzel zamanlarında olduğu gibi aşılmaz bir mesafe tesis etmeye götürmektedir. Ve bu, köylü veya işçilerin etnolojisini yaptığımızda da geçerli olabilir.

S.- Evlilik stratejilerinin mantığına geri dönmek gerekirse bütün yapı ve oyunun tarihinin, habituslar ve oyun sezgileri aracılığıyla, aktörlerin stratejilerinin karşılaşmasından meydana gelen her bir evlilikte mevcut olduğunu mu söylemek istiyorsunuz?

C.- Aynen öyle. Kabil örneğinde en zor yani en itibarlı evliliklerin, söz konusu iki ailenin hemen hemen tamamını ve geçmiş münasebetlerinin (evlilik ve diğer) tarihini nasıl seferber ettiğini gösterdim. Öyle ki bu evlilikleri ancak ve ancak söz konusu değişimlerin o dönemdeki bilançosunu ve elbette her iki grubun ekonomik ve sembolik sermayenin dağılımındaki konumunu belirleyen her şeyi bilmek kaydıyla anlayabiliriz. En büyük müzakereciler bütün bunlardan en iyi kazancı elde etmeyi bilenlerdir. Ancak bu, denilecektir ki; evlilik, aileler arası bir iş olarak kaldığı sürece geçerlidir.

S.- Evet. Eş seçiminin görünürde tarafların özgür tercihlerine bırakıldığı bizimki gibi toplumlarda da bunun böyle olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz.

C.- Aslında serbest pazarın "bırakınız yapsınlar"ı zaruretleri gizler. Bunu, Béarn örneğinde planlanmış tipte bir evlilik rejiminden baloda cisimleşmiş serbest pazara geçişin tahlilini yaparak gösterdim. Habitus kavramına müracaat bu örnekte kendini her zamankinden çok dayatmakta: Gerçekten de her şeye rağmen gözlemlenen homogami[82] başka türlü nasıl açıklanabilir?

82 Ç.N: Aynı sosyal sınıftan, kökenden, etnik veya dini gruptan kişilerle evlenme.

Bir nevi himayecilikle, adayların alanını sınırlamayı hedefleyen bütün sosyal teknikler elbette mevcuttur: ralli müsabakaları, seçkin balolar, sosyete toplantıları, vb. Ancak homogaminin ve buradan hareketle sosyal yeniden üretimin en güvenilir teminatı, benzer habitus ve zevk ölçütleriyle donatılmış, yani benzer şart ve şartlanmaların ürünü failleri birbirlerine yaklaştıran kendiliğinden yakınlıktır (sempati olarak yaşanan). Okul arkadaşlığı grupları gibi (ortaöğretim-sınıf, fakülte-bölüm arkadaşlıkları, vb) sosyal ve kültürel açıdan homojen grupların varlığıyla ilişkili dışarıya kapanma etkisi bu durumun bir sonucudur. Bugün bu gruplar, evliliklerin veya ilişkilerin büyük bir kısmının müsebbibidirler ve kendileri de varlıklarını habitusların yakınlık etkisine borçludurlar (özellikle seçme ve seçim işlemlerinde). *La distinction*'da aşkın, *amor fati*'nin [kaderini, sosyal kaderini sevmenin] bir biçimi olarak da tasvir edilebileceğini uzun uzadıya gösterdim: sevmek, başkasında her zaman biraz kendi sosyal kaderinin bir diğer tezahürünü sevmektir.

S.- Lévi-Strauss, yapısalcı paradigmayı savunurken "yapısalcı analizin sadece birkaç topluma uygulanabileceğinden kuşku duymanın onu bütün toplumlar için reddetmeye sevk ettiğini" söylüyor. Size göre bu, strateji paradigması için de geçerli değil midir?

C.- Evrensel bir paradigma önerdiğini iddia etmenin biraz ihtiyatsızlık olduğu kanısındayım ve (sonuçta birbiriyle oldukça benzer) iki örnekten hareketle bunu yapmaktan kaçındım (Evlilik stratejilerinin evrensel olarak sosyal yeniden üretim stratejileri sistemi içerisinde yer aldığını olası bulsam da). Aslında monizm [bircilik] veya plüralizm [çoğulculuk] için bir netice beyan etmekten önce, yazısız toplumların tahlilinde kendini dayatan yapısalcı bakışın, nesneyle ilişkinin ve etnoloğun dışsallık konumunun desteklediği pratiğin teorisinin bir etkisi olup olmadığını tahkik etmek gerekir (Arap-berber ülkelerinde bir kural

olduğunu düşündüğümüz paralel kuzen evlilikleri, eksikliklerini ortaya koyduğumu sandığım birkaç yapısalcı tatbikatın nesnesi olmuştur). Tam da "soğuk" toplumlar[83] üzerine bazı çalışmalar (detaya girmek şartıyla ve akrabalık ilişkileri ve soyut soy kütüğü dizinleri çıkartmakla, böylece eşler arasındaki ilişkileri sadece soysal mesafeye indirgemekle yetinmemek kaydıyla) evlilik değişimleri ve daha genel olarak tüm cismani ve sembolik değişimlerin (isim aktarımı gibi) karmaşık stratejilerin bir fırsatı olduğunu göstermiştir. Bu çalışmalar aynı şekilde soy dizinlerinin bizatihi kendilerinin, sosyal ve ekonomik ilişkileri mekanik biçimde kumanda etmenin çok ötesinde, bu ilişkileri kolaylaştırmaya veya engellemeye, meşru kılmaya veya kınamaya yönelik manipülasyonların hedefi olduğunu ortaya koymuştur. Örneğin *Naven* isimli çalışmasında[84], yer ve soy isimlerinin -ve ikisi arasındaki ilişkinin- nesnesi olabileceği stratejik manipülasyonlardan bahsederek benzer çalışmalara olanak tanımış Bateson'un çalışmalarını düşünüyorum. Veya daha çok yeni, Alban Bensa'nın Yeni Kaledonya üzerine incelemeleri...[85] Etnolog, akrabalığın sosyal kullanımlarını bütün inceliklerinde kavramak için kendine gerekli imkânları verdiği takdirde (Bensa'nın, yer isimlerinin dilsel analizini, toprağın dolaşımının ekonomik analizini ve gündelik hayatın en sıradan siyasal stratejileri üzerine metodik bir sorgulamayı birbirleriyle ilişkilendirdiği gibi) evliliklerin, her şeyi akrabalık ilişkisine indirgeyen soy dizimi soyutlamasının bizatihi görmeksizin bir tarafa bıraktığı bir yığın parametreyi içeren karmaşık işlemler olduğunu keşfeder. İki paradigma [stratejiyapısalcı] arasındaki ayrılma noktalarından biri şurada olabilir: Birincisinde, tek bir evliliğin kavranması -veya en azından evlilik

83 Ç.N: Batılı, "gelişmiş" toplumlar anlamında.

84 Greory Bateson, *Naven: A survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tibe drawn from Three Points of Wiew*, Stanford University Press, [1936], 1958.

85 Alban Bensa, Jean-Claude Rivierre, *Les chemins de l'alliance: l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, SELAF, 1982.

stratejilerini şekillendiren tazyiklerin istatistiki bakımdan geçerli bir modelini inşa etmek söz konusu olduğunda anlamlı parametrelerin güncellemesi- için gerekli bilgileri toplamak amacıyla, konuya hakim ve işbirliğine açık muhataplarla saat ya da saatler geçirmek gerekirken ikincisinde, yüzlerce evliliği içeren bir soy kütüğünü sadece bir öğleden sonrasında, adres ve diğer referansları içeren bir tabloyu da iki günde çıkartabiliriz. Sosyal bilimlerde "kuralın dilinin" sıklıkla cehaletin barınağı olduğunu düşünme eğilimindeyim.

S.- *Les sens pratique*'te ve özellikle ritüel hususunda, mesafeyi, acayipliği suni biçimde üretenin etnoloğun kendisi olduğunu, zira pratikle ilişkisini sahiplenmeye muktedir olmadığını savunuyorsunuz.

C.- Bana mitik veya ritüel düşüncenin gerçek mantığı olarak gelen şeyi betimlediğimde Wittgenstein'ın Frazer'e yönelttiği ve etnologların çoğu için de geçerli olabilecek acımasız eleştirileri okumamıştım. Yaptıklarına bilimsel bir hava verme kaygılarının iki katına çıkardığı entelektüalizmleri, etnologların kendi gündelik pratiklerinde (ister Wittgenstein'ın tabiriyle, kendilerini tökezletecek taşı tekmelesinler ister meslekleri veya siyasetçileri sınıflasınlar) nesneleri kuru-yaş, sıcak-soğuk, yüksek-aşağı, sağ-sol şeklinde sınıflayan "ilkellerin" mantığına çok benzer bir mantığa riayet ettiklerini görmelerine mani olur. İdrak ve pratiğimiz, özellikle sosyal dünyayı idrakimiz, pratik taksonomiler, yüksek-alçak, erkek (veya eril)-dişi, vb arasındaki karşıtlıklar tarafından yönlendirilir. Bu pratik taksonomilerin ürettiği sınıflamalar, erdemlerini "pratik" olmalarına, pratiğin ihtiyacı olan mantığı tam yeterince, ne fazla -belli belirsizlik sıklıkla elzemdir, özellikle müzakerelerde- ne de çok az vermelerine -zira hayat imkânsızlaşır- borçludurlar.

S.- Toplumlar arasında nesnel farklılıkların, mesela içlerinden bazılarını, özellikle en farklılaşmış ve en karmaşık olanlarını

strateji oyununa daha elverişli kılacak şekilde mevcut olduğunu düşünüyor musunuz?

C.- Büyük ikili karşıtlıklardan sakınsam da (sıcak toplumlar-soğuk toplumlar, tarihsel toplumlar-tarihsiz toplumlar) toplumlar daha farklılaştıkça ve bu toplumlarda benim alan olarak adlandırdığım göreceli olarak özerk "dünyalar" geliştikçe tam anlamıyla gerçek hadiselerin, yani farklı zaruret sahalarıyla ilişkili bağımsız nedensel dizilerin rastlaşmalarının görünme ihtimali ve buradan hareketle de farklı tipte zaruretleri içeren habitusun karmaşık stratejilerine bırakılan özgürlük durmaksızın artar. Ekonomik alan, kendini ayırt eden zaruretleri; ekonomik hesap, iş, maddi kârın azamileştirilmesini ("iş iştir", "işte duygu olmaz") tesis ederek olduğu gibi tesis edildikçe ve ebeveynler arasındaki ilişkileri tanzim eden az çok açık ve kaideleşmiş ilkeler, hanenin sınırları ötesinde uygulanmayı kestikçe sadece farklı zaruretler tarafından şekillendirilmiş bir habitusun karmaşık stratejileridir, farklı zaruretleri tutarlı parçalar içerisinde toparlayabilen. Büyük aristokrat ve burjuva düğünleri, böyle bir farklı zaruretler birleşiminin kuşkusuz en iyi örnekleridir; göreceli olarak birbirine indirgenemeyecek akrabalık, ekonomi ve siyaset zaruretlerinin... Belki de özerk düzenler [alanlar] olarak daha az farklılaşmış toplumlarda akrabalık zaruretleri, hiçbir diğer rakip düzen ilkesini hesaba katmadan kayıtsız şartsız kendilerini dayatabilirler. Bunu teyit etmek gerekir.

S.- O hâlde akrabalık incelemelerinin yine de günümüz toplumlarının izahında oynayacağı bir rol olduğunu ancak, bu toplumları farklı biçimde tanımlamanın daha yerinde olacağını mı düşünüyorsunuz?

C.- Evet, temel bir rol. Mesela Monique de Saint-Martin ile Fransız büyük patronları üzerine yaptığım çalışmada[86], ittifakla-

86 Pierre Bourdieu, Monique de Saint-Martin, "Le Patronat", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.20, No:20-21, 1978, ss. 3-82.

rın arkasındaki yatkınlıkların, *Homo Economicus*'un en mümtaz tecessümü olan büyük şirket patronlarını bir araya getiren bazı dayanışmaların esasında yer aldığını ve en önemli bazı ekonomik kararlarda (şirket birleşmeleri gibi), ittifak ilişkisinin öneminin -ki bizatihi hayat tarzı yakınlıklarını tasdik eder- tamamıyla ekonomik etken ve sebeplerin ağırlığına üstün geldiğini gösterdim. Ve daha genel olarak egemen grupların ve özellikle büyük ailelerin -büyük kelimesinin çifte anlamında- devamlılıklarını, ilkesel olarak Kabilli veya Béarnli köylünün cismani ve sembolik sermayesini sürdürmek için tatbik ettiği stratejilerden o kadar farklı olmayan stratejiler -en başta eğitim stratejileri olmak üzere- vasıtasıyla sağladıkları kesindir.

Kısacası yirmi yılı aşkın bir süredir, bütün çalışmam sosyoloji ve etnoloji arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Bu tortusal-kalıntısal ayrım her ikisini de, bütün toplumların ortaya koydukları en temel problemleri gerektiği gibi ortaya koymaktan alıkoymaktadır; özellikle grup ve ailelerin kendilerini üretmek ve yeniden üretmek için, yani birliklerini kurmak ve sürdürmek, kısacası; hemen hemen her zaman bütün toplumlarda sosyal uzamdaki konumlarının devamlılığının şartı olan grup olarak varoluşları için kullandıkları stratejilerin özel mantığına dair problemleri...

S.- O hâlde yeniden üretim stratejilerinin teorisi, grup veya sınıfların hangi mantığa göre oluştuğu ve dağıldığını açıklamayı hedefleyen grupların oluşum teorisinden ayrılamaz, öyle mi?

C.- Tamamıyla öyle. Bu, benim için o kadar açık ve önemliydi ki *La distinction*'un sonucuna yerleştirmeyi düşündüğüm sınıf üzerine olan kısmı *Sens pratique*'in teorik olan birinci bölümünün sonuna koydum. Bu bölümde, grupların ve özellikle soy temelli birimlerin, hem düzenliliklerin ve tanzim edilmiş tazyiklerin nesnel gerçekliğinde ve tahayyüllerde hem de gerçekliği, bu gerçekliğin tahayyüllerini değiştirerek değiştirmeye yönelik

bütün pazarlık, müzakere ve blöf stratejilerinde var olduğunu göstermeye çalıştım. Soy temelli gruplara (aile, kabile, aşiret, vb) ilişkin ortaya koyduğum mantığın bizim toplumlarımızın daha karakteristik toplulukları, sınıf kelimesiyle işaret ettiklerimiz için de geçerli olduğunu göstermeyi umuyordum. Soy kütüğü tahlilinin ***kâğıt üzerinde*** parçalara ayırdığı teorik birimler, nasıl ki otomatik biçimde pratikteki gerçek birimlere tekabül etmiyor ise sosyolojinin pratikleri açıklamak için parçalara ayırdığı teorik sınıflar da otomatik biçimde fiiliyatta işler değildir. Her iki durumda da karşımızda kâğıt üzerinde gruplar vardır. Kısacası, gruplar (ailesel ya da diğerleri) evliliklerin bir anını teşkil ettiği sürekli bir "bakım" faaliyeti karşılığında vücuda getirdiğimiz şeylerdir. Aynı durum, birazcık var olmaları hâlinde bile (bir grup için var olmanın ne demek olduğunu kendi kendimize sorduk mu hiç?) sınıflar için de geçerlidir: Aidiyet inşa edilir, müzakere edilir, oynanır-sergilenir, aidiyetin pazarlığı yapılır. Ve burada da iradeci öznelcilik ve bilimci gerçekçi nesnelcilik arasındaki karşıtlığı aşmak gerekir: İçerisindeki mesafelerin sermaye miktarıyla ölçüldüğü sosyal uzam, yakınlık ve benzerlikleri, uzaklık ve uyumsuzlukları, kısacası gerçekten birliğini sağlamış gruplara (aile, kulüp, fiiliyatta işleyen sınıflar) ait olma olasılıklarını belirler. Ancak gerçek yakınlaşmalar sınıflama mücadelelerinde, yani bu uzamı bu veya şu şekilde parçalara ayırma, birleştirme veya bölme mücadelelerinde belirlenir. Sınıf hiçbir zaman şeylerde verili değildir; bir tahayyül ve iradedir de; şeylerde tecessüm etme şansı ancak nesnel olarak yakın olanı yakınlaştırır, uzak olanı uzaklaştırsa vardır.

2

Kaideleştirme[87]

Etnolog olarak çalışmalarıma başladığım zaman, hukukşinaslık olarak adlandırdığım şeye, yani etnologların sosyal dünyayı kuralın dilinde tasvir etme ve açık kuralı ortaya koyduğumuz anda sanki bu kurallara göre gerçekleşmesi varsayılan sosyal pratikleri açıklıyormuşuz eğilimlerine karşı çıkmak istiyordum. Bir gün Weber'in aşağı yukarı şunu dediği metni bulunca çok sevindim: "Bir kurala uyma çıkarı, uymama çıkarına üstün geldiği zaman sosyal failler o kurala uyarlar". Bu doğru ve basit materyalist ifade ilginç; zira kuralın otomatik biçimde kendi başına etkili olmadığını hatırlatıyor; bir kuralın hangi şartlarda iş görebileceğini sormaya mecbur bırakıyor.

Habitus kavramı gibi yavaş yavaş oluşturduğum kavramlar, açık ve kati normun veya rasyonel hesap ilkesinin yanı sıra başka pratik doğurucu ilkeler olduğunu da hatırlatma iradesinden hâsıl oldu. Bu, kaideleştirilmiş çok az şeyin olduğu toplumlar için özellikle doğrudur. Öyle ki kişilerin yaptıklarının izahatını vermek için, sporcular gibi bir nevi oyun sezgisine riayet ettiklerini varsaymak gerekir. Aynı şekilde, akla uygun ve tanzim edilmiş

87 Mayıs 1983'de, Neuchatel'de sunulmuş tebliğ. Yayımlanmış versiyonu: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, Eylül 1986.

düşünce ve düşünce pratikleri, muhakeme maksadı gütmeden olduğu gibi konulmuş kurallara bilinçli bir itaat de söz konusu olmaksızın üretmelerine imkân veren malumat şemalarının sermayesini yeniden inşa etmek, [kavramak] gerekir. Kuşkusuz her yerde, Gernet'in dediği gibi, "hukuk-öncesinin" norm, kural ve hatta amir hükümleriyle karşılaşırız: örneğin atasözleri; zamanın kullanımı veya hasat takvimine ilişkin açık ilkeler, evlilik hususunda kaideleşmiş tercihler, gelenek-görenekler. Ancak istatistikler (ki bu durumda oldukça faydalıdır), pratiklerin istisnai bir biçimde normlara uyduğunu gösterir: Mesela Arap ve Berber geleneklerinde ittifaka örnek teşkil ettiği düşünülen paralel kuzen evlilikleri, aslında çok nadirdir ve içlerinden büyük bir kısmı başka sebeplerden esinlenmiştir. Pratiğin kurala uygunluğu ek bir sembolik kazanç sağlar; olunması gereken olmakla, kurala uymakla, kurala ve grubun değerlerine hürmet göstermekle ilişkili bir kazanç.

Hukukşinaslığa ve buna sıklıkla meyilli etnologlara (çünkü pratiklerin kaideleşmiş yönlerini bir araya toplamak daha kolaydır) karşı beslediğim bu tür bir güvensizlikten hareketle, Kabil örneğinde en kaideleşmiş olanın yani örfi hukukun, habitusun ilkelerinden hareketle özel kural ihlalleri hususunda birbiri arkasına verilmiş hükümlerin sadece bir kaydı olduğunu gösterecek kadar ileriye gittim. Gerçekten de örf ve törelerde kayıtlı bütün somut içtihat fiillerini az sayıda basit ilkeden, yani bütün bir dünya görüşünü teşkil eden temel karşıtlıklardan hareketle (gece-gündüz, içerisi-dışarısı, vb) tekrardan kurabiliriz: Gece işlenmiş bir cinayet, gündüz işlenmiş olanından daha ağırdır; evde işlenmişse dışarıda işlenmiş olanına göre daha ağırdır, vb. Bu ilkeleri anladıktan sonra, şu suçu işlemiş olanın şu cezayı alacağını veya her hâlükârda şu diğer suçu işlemiş olandan daha ağır veya hafif bir ceza alacağını önceden kestirebiliriz. Kısacası, en kaideleşmiş olanın bile esası -aynı şey tarımsal takvimler için de geçerlidir- nesnelleşmiş -kendileri kaideleşmiş- açık ilkelerden

çok pratik şemalarda yatar. Kanıt babında, eş zamanlılığın bütün toplumlarda sosyal bütünleşmenin temellerinden biri olması hasebiyle, özellikle kaideleştirilmiş olmalarına rağmen tarımsal takvimlerde gözlemlediğimiz tutarsızlıklar örnek olarak verilebilir.

Pratikte işleyen yatkınlıklar sistemi olarak habitus, düzenli davranışların, yani davranışların düzenliliğinin nesnel bir temelidir. Eğer pratikleri öngörebiliyorsak (mesela burada bir ihlal tipine ilişkin ceza) bu, belli habitusla donanmış faillerin benzer şartlarda benzer şekilde davranıyor olmalarından ötürüdür. Bununla birlikte (gündelik hayatın pratik öncelemelerinin âlimane mukabili) bir öngörüye, ilkesi açıkça ortaya konduğunda temel teşkil edebilen bu benzer biçimde davranma eğiliminin esası bir kural veya açık bir yasada yatmaz. Bundan dolayıdır ki; habitusun tetiklediği davranışlar, yasal bir ilke kaynaklı davranışların temiz düzenliliğine haiz değildirler: *Habitusun buğuyla, müphemle göbek bağı vardır.* Sürekli yenilenen durumlarla beklenmedik karşılaşmalarda kendini ifade eden doğurgan kendiliğindenlik olarak habitus, pratik mantığa, dünyayla olağan ilişkiyi tarif eden muğlaklığın, "hemen hemen"in mantığına riayet eder.

Habitusun belirsizlik, değişkenlik, ucu açıklık içeren bu kısmı, kritik, tehlikeli durumlarda ona tamamen yaslanamamamızı açıklayan şeydir. Durum ne kadar tehlike arz ediyorsa pratiğin o kadar kaideleştirilmeye meyilli olduğunu genel bir yasa olarak koyabiliriz. Kaideleştirme derecesi risk derecesiyle bağlantılı olarak değişim gösterir. Evlilik örneğinde bu, rahatça görülebilir. Tek bir evliliği değil de evlilikleri incelediğimizde kaideleştirme açısından önemli varyasyonlar görürüz: Evlilik ne kadar uzak, yani itibarlı grupları birleştirirse sembolik kazanç ve bununla birlikte risk de o kadar büyük olacaktır. Tam da bu durumda pratiklerin çok yüksek seviyede bir biçime sokulmasına şahit oluruz: En ince nezaket formülleri, en işlenmiş ritler burada mevcuttur. Durum, potansiyel olarak ne kadar şiddet içeriyorsa

o kadar *biçim vermelidir*. Özgürce habitusun doğaçlamalarına teslim edilmiş davranış da yerini böylece muntazam biçimde tesis edilmiş, hatta kaideleştirilmiş ritüel tarafından kati surette tanzim edilmiş davranışa bırakacaktır. Bu bağlamda resmi durumlarda öncelik hakkı ve muaşeret icabetlerini tanzim eden diplomatik dili ve protokol kurallarını düşünmek yeterli olacaktır. Ritüel oyunların, mesela hedefe atışın, her zaman savaşa dönüşebileceği uzak aşiretler arasındaki evlilikler durumunda da aynı şey söz konusudur.

Kaideleştirmek, aynı anda biçime sokmak ve biçim vermektir. Biçimin kendinde bir erdemi vardır. Ve kültürel anlamda vâkıf olmak her zaman biçimlere vâkıf olmaktır. Etnolojinin çok güç olmasının sebeplerinden biri budur: Kültürel anlamda vâkıf olmak bir günde edinilebilecek bir şey değildir... Örtük kelamlarda olduğu gibi, bir o kadar da oyunun kuralıyla oyun ve buradan hareketle çifte oyun olan bütün bu biçime sokma oyunları virtüözlerin işidir. Mükemmeliyetin kültürler üstü bir tanımını önermek gerekirse şunu söyleyebilirim: sınırlarına kadar, hatta ihlale dek oyunun kuralıyla oynamayı bilmek ve bunu yaparken kural içerisinde kalmak.

Bu, aynı zamanda pratik sezginin tahlilinin yazısız toplumların çok ötesinde de geçerli olduğunu söylemektir. Olağan davranışların çoğunda pratik şemalar, yani "eylemi düzene koyan ilkeler" (*principium importans ordinem ad actum*, der skolastik), *malumat şemaları* tarafından yönlendiriliriz. Bunlar, tasnif ilkeleri, mertebeleştirme ilkeleri, taksim ilkeleri de olan bakma-görme ilkeleri; kısacası her birimizin, başkalarının karıştırdığı şeyleri tefrik etmesine, bir *diacrisis*, tefrik edici bir yargı tatbik etmesine imkân tanıyan her şeydir. İdrak kökünden harekeleyicidir; biçimi içerikten, önemli olanı önemli olmayandan, merkezî olanı ikincil olandan, günceli güncel olmayandan ayırır. Bu yargı, tahlil, idrak, anlama ilkeleri hemen hemen her zaman örtüktür

ve aynı sebeple, gerçekleştirdiği sınıflamalar tutarlıdır; ancak bir noktaya kadar. Bu, gösterdiğim üzere, ritüel pratikler söz konusu olduğunda gözlemlenebilir: Mantıki tahlili çok ileri bir seviyeye taşıdığımızda, her adımda çelişkilerin ortaya çıktığını görürüz. Anket uygulanan kişilerden siyasetçileri veya partileri veyahut meslekleri sınıflamalarını istediğimizde de benzer bir durum geçerlidir.

Sınıflayıcı şemalar, pratikte işleyen, takriben vücutlaşmış yatkınlıklar olarak bazı durumlarda nesnel hâle geçebilirler. Nesnelleşmenin etkisi nedir? Nesnelleşme üzerine sorgulama yapmak, yatkınlıklar ve sınıflayıcı şemalar (ki bu şemaların çıktıları tutarlılık arz eder, ancak kısmi bir tutarlılık) şeklinde yalnızca zihinde cisimleşmiş hâlde var olan şeyleri, kurucu yasa koyucularda olduğu gibi, sadece kayıt altına alma faaliyetinin etkisiyle kaideleştiren etnoloğun bizatihi faaliyeti üzerine sorgulamada bulunmaktır. Habitusun ürettiklerinde, olduğundan daha fazla mantık aramaktan sakınmak gerekir: Pratik olmanın mantığı, mantıklı olmanın pratik olmayı sona erdirdiği noktaya kadar mantıklı olmaktır. Örnek olarak Fransız ordusunda nasıl adım atmak gerektiği öğretilirdi, belki de hâlâ öğretiliyordur. Yürümek için bir adım teorisine uymamız gerekirse artık yürüyemeyeceğimiz açıktır. Kaideleştirme, kaidenin uygulanmasıyla çelişebilir. O hâlde mantığın şeyini (kaide), şeyin mantığına (pratik şemalar ve bunların doğurduğu pratiğin kısmi mantığı) ikame etmek istemiyorsak her kaideleştirme faaliyetine bir kaideleştirme etkisinin teorisi eşlik etmelidir.

Kaideleştirmenin gerçekleştirdiği nesnelleştirme, tutarlılığın, ***biçimleştirmenin*** mantıki bir kontrolünün mümkinatını devreye sokar. Açık bir normativitenin, gramerin veya hukukun tesisini mümkün kılar. Dilin bir kaide olduğunu söylediğimizde bunun hangi anlamda olduğunu belirtmeyi atlarız. Dil, doğrusunu söylemek gerekirse bir kaide değildir; bir malumat şemaları sistemi-

nin hemen hemen hukuki bir kaideleştirmesi olan gramer vasıtasıyla buna dönüşür. Dil hususunda kaideden bahsetmek, en üst seviyede bir *fallacy* [mantık hatası] işlemektir; incelediğimiz insanların kafasına, yaptıklarını anlamak için kafamızda bulunan şeyi koymaktan ibaret olan hata. Yabancı bir dili anlamak için gramer bilmek gerekir bahanesiyle, sanki dili konuşanlar bir gramere uyarlarmış gibi yaparız. Kaideleştirme, kendisi hukuki bir faaliyet olan kaideleştirme faaliyeti vasıtasıyla, pratikte vâkıf olunan dilsel şemalardan bir kaideye, bir gramere geçildiğinde gerçekleşen niteliksel bir değişim; ontolojik statü değişikliğidir. Hukukçular bir kaide vücuda getirdiklerinde hem gerçeklikte ne olup bittiğini hem de pratiklerin bilimini yaptığımızda gayriihtiyari biçimde ne yaptığımızı bilmek için bu faaliyeti tahlil etmek gerekir.

Kaideleştirmenin disiplin ve pratiklerin normalleştirilmesi ile göbek bağı vardır. Quine, sembolik sistemlerin bir anlamda, kaideleştirdiklerini "askere aldığını" söyler. Kaideleştirme, sıklıkla devletin büyük bürokrasilerine düşen sembolik bir düzene sokma veya sembolik düzenin muhafazası işlemidir. Araç kullanımı örneğinde görülebileceği üzere kaideleştirme, kolektif bir netleştirme ve homojenleştirme getirisi sağlar: Ne yapacağımızı biliriz; makul bir öngörüyle bütün kavşaklarda soldan gelenlerin geçiş hakkını bize bırakacağını biliriz. Kaideleştirme, ikircilli, buğulu olanı, özellikle karşılıklı etkileşimlerde asgari seviyeye çeker. Çarpışma, çatışma ve aksilik risklerinin, tesadüf ve rastlantının (Cournot'nun dediği gibi, iki bağımsız nedensel serinin karşılaşmasını işaret eden kelime) bilhassa yüksek olduğu durumlarda özellikle elzemdir ve de etkili bir görünüm arz eder. Birbirinden uzak iki grubun karşılaşması, iki bağımsız nedensel serinin karşılaşmasıdır. Aynı gruptan, aynı habitusla donanımlı yani kendiliğinden orkestra edilen kişiler arasında, her şey, çatışmalar bile söylenmeksizin gelişir. Ancak farklı habituslarla beraber, aksilik, çarpışma, çatışma ihtimali ortaya çıkar... Burada kaideleştirme

merkezidir, zira asgari seviyede iletişimi sağlar. En mühim olanın oyun sezgisine, doğaçlamaya bırakıldığı pek az kaideleştirilmiş toplumların müthiş bir cazibesi vardır. Burada hayatta kalabilmek ve özellikle hükmetmek için sosyal ilişkiler dehasına, kesinlikle olağandışı bir oyun sezgisine sahip olmak ve bizim toplumlarımıza kıyasla kuşkusuz çok daha uyanık olmak gerekir.

Kaideleştirmenin en önemli etkilerinden bazıları içerdiği nesnelleştirmeyle ilişkilidir ve yazının kullanımında kayıtlıdır. Havelock, Platon üzerine bir çalışmasında[88], sıradan anlamıyla "taklit" olarak çevirebileceğimiz, ancak öncelikle "taklit yapmak" anlamına gelen *mimesis* kavramını inceler. Şairler mukallittir [taklit yapanlardır]: Ne dediklerini bilmezler, çünkü söyledikleriyle etle tırnak olmuşlardır. Dans eder gibi konuşurlar (ayrıca şiirlerini okurken dans ederler, taklit yaparlar). İhtira edebildikleri [türetebildikleri], doğaçlayabildikleri doğru olsa da (habitus ihtira ilkesidir; ancak sınırlar içerisinde) ihtiralarının esasına vâkıf değildirler. Platon'a göre şair, filozofun mutlak zıttıdır. İyiyi, güzeli söyler; arkaik toplumlarda olduğu gibi, savaş mı barış mı yapmak gerektiğini, zina yapmış bir kadını öldürmek gerekip gerekmediğini, kısacası temel şeyleri söyler; ama ne söylediğini bilmez. Kendi üretiminin esasına sahip değildir. Aslında şairin bu sıkışmışlığında pratiğin örtük bir teorisi vardır. Mukallit ne yaptığını bilmez çünkü yaptığıyla etle tırnak olmuştur. Nesnelleştiremez, nesnelleşemez; çünkü özellikle yazı ve yazıyı mümkün kılan her şey onda noksandır: ilk olarak denilene geri dönme özgürlüğü, geriye dönüşün olanak tanıdığı mantıki kontrol, söylemin birbirini izleyen anlarının karşılaştırması. Mantık, her zaman art arda geliş ve zaman dizimine karşı kazanılır. Tek hatlı bir zaman diliminde bulunduğum sürece, kabaca makul olmakla yetinebilirim (bu, pratik mantıkların ayakta kalmasını açıklayandır da). Ancak "Mantık", art arda gelen zamanların, farklı ve ayrı zamanlarda söylenmiş ve yapılmış şeylerin karşılaştırılmasını

88 Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, 1963.

varsayar. Hiçbir şeyi unutmayan ve karşısındakinin söyleminin birbirini izleyen anlarını karşılaştırarak muhataplarını kendileriyle çelişkiye düşürten Sokrates gibi (ancak biraz önce şunu söylemiyor muydun?) eş zamanlı kılan yazı ("söz uçar yazı kalır") bir bakışta, yani aynı anda mantığa karşı kronolojik çizgi tarafından korunan pratiğin art arda gelen zamanlarını kavramaya imkân tanır.

Nesnelleştirmek, ortalığa dökmek, görünür, kamusal, herkes tarafından bilinir, ifşa edilmiş kılmaktır. Gerçek anlamda bir *yazar*, herkesin belli belirsiz şekilde hissettiği şeyleri aleni kılan [kamusal alana çıkartan] kişidir; örtük ve zımni olanı ifşa etme hususi kabiliyetine haiz kişidir; hakiki bir yaratma faaliyeti gerçekleştiren kişidir. Belli sayıda fiil, aleni-kamusal kılındığı, ilan edildiği (evlilik ilanları) andan itibaren resmileşir. İlan ve neşir en yüksek seviyede bir resmileştirme fiilidir. Resmî olan, aleni-kamusal kılınabilen veya aleni-kamusal kılınması, bildirilmesi, herkese karşı, herkesin önünde ilan edilmesi gerekendir; gayriresmî, gizli hatta utanç verici olanla zıtlık içerisinde. Resmî ilanla (örnek olarak "resmi gazetede") herkes hem şahit kılınır hem de kontrol etmeye, tasdik etmeye, cevaz vermeye çağrılır; tanıklar sessizlikleriyle bile tasdik ederler, cevaz verirler (Burası, kati surette kolektif ve aleni-kamusal olan din ile gizlenmesi hasebiyle nesnel ve öznel olarak kınanan büyü arasındaki Durkheimcı ayrımın antropolojik temelidir). Resmîleştirme etkisi resmî tasdik etkisiyle özdeştir. Etimolojik açıdan resmî surette tasdik etmek, aynı kelimeleri kullandığımızda aynı şeyleri söylediğimizden emin olmak, pratik bir şemayı hukuki tipte bir dilsel kaideye dönüştürmektir. Resmî surette tasdik edilmiş, tanınmış bir isime, mesleğe sahip olmak, resmî olarak var olmaktır (örneğin Hint-Avrupa topluluklarında ticaret, gerçek bir meslek değildir; zira isimsiz, isimlendirilemeyen bir meslektir: ***negotium*** yani boş zaman-dışıdır). İlan ve neşir, resmîleştiren yani yasallaştıran bir işlemdir; zira herkesin karşısında ifşa, ortaya dökme, resmî tas-

dik ve böylece açığa çıkartılmış şey üzerinde herkesin uzlaşımını içerir. Kaideleştirmeye ilişkin son bir özellik, *biçimleştirme etkisi*... Kaideleştirme, açık sınıflar, net kesikler oluşturarak, keskin sınırlar tesis ederek bir yere konulamaz olanları dışarıda tutma pahasına buğudan, müphemden, belirsiz sınırlardan, yaklaşık taksimlerden kurtulmaktır. Sosyoloğun olağan çilesi, kodlama güçlükleri, toplumlarımızın "sınıflanamayanları" üzerine (örnek olarak öğrenimlerini sürdürmek için çalışan öğrenciler), egemen taksim ilkesi açısından bu *piç* [sınıflanamaz, bir kategoriye sokulamaz] varlıklar üzerine düşünmeyi gerektirir. Ve tam tersine, rahatça kodlanmaya müsait olanların, zaten daha önce hukuki veya yarı hukuki bir kodlamanın nesnesi olmuş olanlar olduğunu fark ederiz.

Kaideleştirme, şeyleri basit, açık, aktarılabilir kılar; anlam üzerine denetim altında bir uzlaşımı, bir tasdiki, *homologein*'i, mümkün kılar: Kelimelere aynı anlamı verdiğimizden eminizdir. Saussure'e göre dilsel kaidenin tanımı budur: Aynı sesi aynı anlamla, aynı anlamı da aynı sesle özdeşleştirmeye imkân veren şeydir. Ancak aynı formülü meslekler örneğine aktardığınızda işlerin o kadar basit olmadığını hemen görürsünüz: Bir toplumun bütün üyeleri aynı anlamı aynı meslek isimlerine atfetmek için veya aynı ismi aynı mesleki pratiklere vermek için anlaşabilirler mi? Sosyal mücadelelerin bir kısmı, her şeyin resmî surette tasdikleşmiş olmamasından ve bu olsa bile (devlet bürokrasisi ve istatistik kurumları gibi hukuksal açıdan garanti altına alınmış sosyal sınıflamaları üreten kurumlar, kendilerine bilimsel tarafsızlık görünümü verseler de) resmî tasdikin tartışmaya, müzakereye hatta itiraza son vermemesinden kaynaklanır.

Gerçekten de trafik kuralları (dil kuralları gibi) tartışmaya mahal vermeyecek şekilde kendisini dayatıyorsa bu, istisnalar hariç göreceli olarak keyfî olasılıklar arasında kestirip atması (hem nesnellikte hem de habitusta tesis edildiği andan itibaren,

trafiğin sağdan veya soldan akması gibi, keyfi bir olasılık oluşu sona erse bile) ve her iki tarafta da [olası tercihler arasında] büyük çıkarların tehdit altında olmamasındandır (bu, Saussure'ün bahsettiği, "dilsel göstergenin keyfiyetinin" gözden kaçırılan bir sonucudur). Bu durumda, kaideleştirmeyle ilişkili kolektif hesaplanabilirlik ve öngörebilirlik kazançları, bu veya şu tercihle bağlantılı etkisiz ve düşük seviyedeki çıkarlar üzerine bir tartışmaya üstün gelir.

Bununla birlikte, hem mantık ve matematik anlamında hem de hukuki anlamda biçimleştirme, hususi bir durumda soğrulmuş bir mantıktan, hususi bir durumdan bağımsız bir mantığa geçişi sağlayandır. Biçimleştirme, pratiklere ve özellikle iletişim ve işbirliği pratiklerine hesaplanabilirliliği ve öngörebilirliliği sağlayan bu sürekliliği verendir. Burada, Leibniz'in Descartes'ınki gibi sezgi üzerine inşa edilmiş ve bu sebeple aksilik ve kesilmelere açık bir yönteme yöneltttiği eleştiriyi daha genel bir çerçevede anımsayabiliriz. Kartezyen aşikârlığa Leibniz, *evidentia ex terminis*'i, ifadelerden, sembollerden çıkan aşikârlığı, "kör aşikârlık" olarak tanımlar; tekrardan Leibniz, sağlam inşa edilmiş mantık araçlarının otomatik işleyişinden kaynaklanan aşikârlığı ikame eder. Sadece sezgisine güvenen ve her zaman dikkatsizlik ve unutkanlık riskiyle karşı karşıya bulunandan farklı olarak sağlam inşa edilmiş kati-biçimsel bir dile sahip olan, kendini buna teslim edebilir ve böylece hususi duruma sürekli dikkatten kurtulmuş olur. Aynı şekilde, Weber'in biraz etnik merkeziyetçi bir basitleştirmeyle *Kadijustiz*, "kadı adaleti" olarak adlandırdığı hakkaniyet duygusu üzerine inşa edilmiş adaletten azat olmak için hukukçular, genel ve açık ilkeler üzerine inşa edilmiş ve genelgeçer cevaplar sağlayacak şekilde ifade edilmiş kati, genel yasalar tesis etmek zorundadırlar. "Formel hukuk," der Weber, "... münhasıran bir durumun tek yönlü genel özelliklerini hesaba katar". Hukukun bu kurucu soyutlaması, doğrudan hususi bir durumdan hususi bir duruma, hususi bir ihlalden hususi bir

cezaya, kavramın veya genel yasanın arabuluculuğu olmaksızın giden hakkaniyet duygusunun pratik ihtiyatını tanımaz.

Biçimleştirmenin erdemlerinden biri (aynı zamanda noksanlığı da), her rasyonelleştirme gibi yenilik getirme, doğaçlama ve yaratmaya hususunda tasarruf yapmaya imkân tanımasıdır. Formel hukuk hesap edebilirliği ve öngörebilirliği sağlar (biçimsel açıdan hukukun kati kurallarına en uygun yargının, hakkaniyet duygusunun kıymet takdirleriyle tamamen çelişebilmesine sebep olan soyutlama ve basitleştirmeler pahasına: ***summum jus summa injuria***). Özellikle "adalet dağıtmak", konulmuş kurallara göre konulmuş kuralları uygulamak ile yükümlü faillerin eksiksiz ikame edilebilirliğini sağlar. Herhangi biri adaleti dağıtabilir. Artık bir Salomon'a [Hazreti Süleyman'a] ihtiyacımız yoktur. Örfi hukukla beraber bir de Salomonumuz varsa her şey yolundadır. Nazilerin, zamanında, yasaların üstünde konumlandırılmış *Führer*'e, hukuku her an yeniden şekillendirme görevi tevdi eden ***nomotet***'in karizmatik bir teorisini yaydıklarını biliyoruz. Tesis edilmiş bu keyfiyete karşı, 35'li yılların Yahudiler üzerine ırkçı yasaları gibi bir yasa, adaletsiz bile olsa mağdurlar tarafından olumlu surette karşılanmıştır; zira mutlak keyfiyetin karşısında bir yasa, adaletsiz bile olsa katıksız keyfiyete bir sınır koyar ve asgari bir önceden kestirebilirlik sağlar.

Ancak biçim, biçimleştirme, biçimcilik sadece hususi, tam anlamıyla teknik tesiriyle iş görmez. Biçimin tamamıyla sembolik bir etkisi de vardır. En mümtaz tezahürü hukuk olan sembolik şiddet, bir anlamda ***biçimlerde***, biçim vererek tatbik olan bir şiddettir. Biçim vermek, bir eylem veya söyleme, münasip, meşru, tasvip edilmiş, yani alenen, herkesin önünde ibraz edebileceğimiz bir biçim vermektir; başka türlü sunulmuş bir irade veya pratik kabul edilmez olacaktır (örtük kelamın işlevi budur). Biçimin gücü ("Eskilerin"[89] bahsettiği *vis formae*) bu tamamıyla

89 Ç.N: 18.yüzyılın sonunda Fransa'da edebiyat alanında yaşanmış temel bir

sembolik güçtür; sembolik güç, gücün (kendini evrensellik görünümü altında -aklın veya ahlakın görünümü- altında sunma marifetiyle) kendini ikrar ettirerek (yani güç olarak tanıtmayıp yanlış bir tanımla kendini kabul ettirerek), tasvip ettirerek tam anlamıyla tatbik olmasına imkân veren güçtür.

Başta ortaya koyduğum soruna şimdi dönebilirim. Kuralın tek başına etkili olduğunu düşünenlerin hukukşinaslığı ve kuralın sadece ona uymaya çıkarımız olduğu ölçüde etkili olduğunu hatırlatan Weber'in materyalizmi arasında veya daha genel olarak kuralın normatif ve betimsel bir tanımı arasında tercih yapmak gerekir mi? Aslında kural biçimin gücüyle (*vis formae*) etkili olur. Etkinliğinin sosyal şartları oluşmamışsa tek başına bir şey yapamaz. Bununla birlikte, evrensel yönelimli bir kaide olarak kural, kendi gücüne rasyonalite veya rasyonelleştirme etkisinin içerdiği gücü katar. "Rasyonelleştirme" kelimesi her zaman Weber ve Freudcu ikili anlamında alınmalıdır. *Vis formae* (biçimin gücü) her zaman hem mantıki hem de sosyal bir güçtür. Evrenselin, mantıki olanın, kati-biçimsel olanın, biçimsel mantığın ve resmî olanın gücünü bir araya toplar. Resmî ilan ve neşrin, resmî durumlara uygun düşen, zorunlu biçimlere uygun (*formal*) ifadenin bizatihi kendisinde bir tanıma-kabul etme ve müzayede [ortaya dökme, kamusal alana çıkartma] etkisi vardır. Tahayyül edebilecek ve söyleyebilecek kelimeler veyahut doktor veya psikolog gibi yetkililer tarafından vücuda getirilmiş beyan ve ilan etmeye olanak tanıyan resmî kelimeler olmadığı sürece bütün dramlarında yaşanan bazı pratikler, aleni-kamusal biçimde tanındıkları, adlandırıldıkları, resmî olarak tasdiklendikleri andan itibaren meşrulaştırılmış hatta yasallaştırılmış hâle geçerler. Böylece ortaya dökülebilirler, gösterilebilirler (Örnek olarak

tartışmaya gönderme yapar. Bu dönemde, çıkış noktası itibarıyla, Antik Yunan sanat ve estetik anlayışının aşılamazlığını savunan "eskiler" veya "klasikler" ile bunun karşısında konumlanan "modernler" arasında yaşanmış tartışma, dönemin edebi hayatını derinden şekillendirmiştir.

pratiklerin sessiz dönüşümüne refakat noktasında, özellikle kırsalda belirleyici bir rol oynamış, örtük idari-bürokratik ifadenin bütün soğukluğunda "genç birlikteliği" kavramı[90]).

Böylece bugün, araştırmalarımda sırasıyla uyguladığım ters yönde iki yöntemin karşılaştıklarını görüyorum. Hukukşinaslıktan kopma ve pratiğin uygun bir teorisini kurma çabası, normlardan şemalara, bilinçli taslaklardan veya hesapçı bir bilincin açık planlarından pratik aklın meçhul sezgilerine gitmeye götürüyordu. Ancak pratiğin bu teorisi, mümkinatın sosyal koşulları (özellikle *scholè*) ve hukukşinaslığın (ki yeni bir teorik inşa için kendisine karşı konulması gerekmiştir) kendinde etkileri üzerine teorik bir sorgulamanın ilkelerini içinde barındırıyordu. Hukukçu yanılsaması kendini sadece araştırmacıya dayatmaz. Bizatihi gerçeklikte işler. Ve pratiğin uygun bir bilimi bunu hesaba katmalı ve burada yapmaya çalıştığım gibi bu yanılsamanın esasındaki mekanizmaları (kaideleştirme, resmîleştirme, vb) tahlil etmelidir. Bu, girişimi sonuna kadar götürürsek bizatihi kaideleştirme ve teorileştirme faaliyetinin mümkinatının sosyal şartları ve (sosyal bilimlerde araştırmacının yaptığı işin kendisinin hususi bir biçimini teşkil ettiği) bu teorik faaliyetin sosyal etkileri sorununu bütün genelliğinde ortaya koymak demektir.

90 Ç.N: 18-20 yaş arası gençlerin evlenmeden beraber yaşamaları durumu.

3

İnanç Sosyologları ve Sosyologların İnançları[91]

(...) Bir inanç sosyolojisi var mıdır? Sanırım soruyu yeniden formüle etmek gerekmektedir: Bugün icra edildiği haliyle, yani dinsel alanda farklı seviyelerde konumlanmış üreticiler tarafından icra edildiği şekliyle din sosyolojisi tam anlamıyla bilimsel bir sosyoloji olabilir mi? Cevap veriyorum: güçlükle; yani sadece dinsel alanın bilimsel sosyolojisi tarafından refakat edilmesi kaydıyla. Böyle bir sosyoloji çok güç bir girişimdir; dinsel alanı tahlil etmenin başka bir alana kıyasla daha güç olmasından değil (alan içerisinde konumlanmış olanların bu yanılsamayı yaymaktan çıkarı olsa da), alan içindeyken alana (dinsel, akademik, vb) aidiyete içkin inanca iştirak ettiğimizden; içinde değilken ise ilk olarak inancı, kurduğumuz açıklayıcı modelin içerisine koymayı atlama (bu konuya döneceğim) ve ikinci olarak da içeriden gelebilecek faydalı malumatın bir kısmından yoksun kalma riskiyle karşı karşıya olmamızdan dolayıdır.

Dinsel alana aidiyetin içerdiği bu inanç neden ibarettir? Mesele, sıklıkla bu böyleymiş gibi yaptığımız gibi, ne din sosyolojisi

91 Fransız din sosyolojisi derneğinin kongresinde sunulmuş tebliğ, Paris, Aralık, 1982.

çalışanların inançlı kimseler olup olmadığı ne de kiliseye dâhil olup olmadıklarıdır. Söz konusu olan, dinsel alana aidiyetle ilişkili bir inançtır; benim *illusio* olarak adlandırdığım şey; alana mahsus ayırt edici kazanç ve çıkarlara ve alanın koyduğu hususi hedeflere ilişkin oyuna kendini vermektir. Sıradan manasında dini inancın benim tanımladığım anlamda tam olarak dinsel çıkarla (yani dinle, kiliseyle, papazlarla, papalık konseyine karşı şu veya diğer ilahiyatçının yanında olmakla, denilen şeylerle yapacak bir şeyi olmasıyla) hiçbir ilişkisi yoktur (Aynı şey elbette Protestanlık ve Musevilik için de geçerlidir). Çıkar, gerçek anlamda benim için önemli olan ve (umursamaz bir gözlemci için var olmayan) pratik farklılıkların mevcut olmasını sağlayandır. Sadece bilginin maksadı tarafından yönlendirilmeyen ayrımsal bir yargıdır. Pratik çıkar, mevcudiyet veya namevcudiyet için bir çıkardır (Kant'a göre estetik menfaatsizlik ve varoluşsal çıkarı askıya alan bilimin tersine): Mevcudiyeti ve bekasının doğrudan veya dolaylı olarak benim mevcudiyetimi ve bekamı, sosyal kimlik ve konumumu belirlediği nesneler için bir çıkardır.

Din örneğinde sorun daha da şiddetli biçimde karşımıza çıkıyorsa bu, dinsel alanın bütün alanlar gibi bir inanç âlemi ancak içerisinde inancın mevzu bahis olduğu bir inanç âlemi olmasındandır. Kurumun tanzim ettiği inanç (Tanrıya, dogmaya inanç, vb) kuruma inancı (*obsequium*) ve kurumun yeniden üretimiyle ilişkili bütün çıkarları maskelemeye meyillidir. Bu durum dinsel alanın sınırlarının buğulaşması (bugün sosyolog rahiplerimiz vardır) ve alandan gerçekten çıkmadan çıktığımızı sanmamız ölçüsünde daha da belirgindir. Dinsel alana kendini adama, inancın kaybına veya kiliseden az çok açık bir kopuşa rağmen ayakta kalabilir. Kurumla görülecek bir hesabı olan papazlıktan atılmış sabıkın örneğidir bu. Fazla abartır, ancak onu gören laik yanılmaz: Kızgınlık, öfke, başkaldırı çıkarın alametleridir. Bizatihi mücadelesiyle sabık, halen papaz olduğunu açığa vurur. Bu negatif yani eleştirel çıkar bütün bir çalışmayı yön-

lendirebilir ve bilimsel tutum ve (sol) eleştirel tutumun dinsel alanda dahi birbiriyle karışması hasebiyle katıksız bilimsel çıkar olarak yaşanabilir.

Aidiyete ilişkin çıkar, bu çıkara sahip olmayanın mahrum kaldığı pratik, alakadar bir bilgi biçimine tekabül eder. Buna sahip olanlar, bilimin etkilerinden (veya sosyologlar söz konusu olduğunda bilimsel rekabetten) kendilerini muhafaza etmek için alana aidiyeti eksiksiz bilginin gerekli ve yeterli koşuluna dönüştürmeye eğilimlidirler. Bu argüman sıklıkla ve çok farklı sosyal bağlamlarda dışarıdan elde edilmiş, yerli olmayan [alan dışı] her bilgiyi gözden düşürmek için kullanılır ("sen bunu anlayamazsın", "yaşamak gerekir", "öyle olmuyor işte", vb) ve bunun bir gerçek payı vardır. Bilimsel açıdan anlamlı birkaç noktaya indirgenmiş makro seviyede bir tahlil, ufak detayları, küçük ehemmiyetsiz şeyleri, yani ormanı saklayan bütün ağaçları görmez; sadece birinci derecede ilgilenirsek ve bunları bir araya toplamaktan, hafızaya atmaktan, yığmaktan işbirlikçi bir zevk duyuyorsak sahip olabileceğimiz küçük bilgicikleri atlar (En iyi saha etnologları kendinde amaç olarak yerli merakına [sahadan, alandan elde edilmiş detaylara] doğru bir gerileme çekiciliğinin attığı pusuya maruz kalırlar. Din sosyologlarının sözlerinde -aynı şey siyaset sosyologları için de geçerlidir- uzman bilgisini [dışarıdan bir din sosyologunun elde ettiği kısmi de olsa nesnelleştirme içeren bilgiyi] amatör bir yerlinin ayrıntı malumatından [içeriden, fail bir din sosyologundan gelen detaylı ancak yanlı, sınırlı bilgiden] ayırmak her zaman kolay değildir). Yerli okumanın [yerliyi, alanı öne çıkaran argümanların] eleştirel çekinceleri tamamıyla anlaşılırdır. Özellikle şunu biliyorsak: Tamamıyla güncel bir ayrıntı malumat, uzun vadede ve yaşlandıkça ele edilen bu genel malumat sermayesinin çok değerli bir biçimini teşkil etmekten öte, bütün toplumlarda oyunda tanınma ve olma, gönül bağlılığı ve öznel aidiyet, grup ve halis çıkarlarına gerçek bir ilgi göstergesi olarak kıymetlendirilir. (Karşılaşma ve buluşmalarda ortak bilgi-

ler üzerine sorulan suallerin -ki bu, isimleri, adları veya lakapları ve bunların kıymeti harbiyelerini bilmeyi varsayar- ve paylaşılan hatıra ve ayrıntıların aile ve okul bağlarının devamı ve muhafazasında oynadığı rol bilinir).

Diğer taraftan, bazen nesnelerine "safça" bir ilgiyle bağlı uzmanların sosyolojik nesnelleştirmelerine yöneltilen eleştiriler üzerinden ifade edilen yerlinin [alan içi failin] tereddütleri, gözlemcinin az veya çok bilinçlice nesnesine yüklediği tarih ve eylem felsefesi üzerine önemli bir sorgulamayı içerir. Bir bakışta kavranabilecek bütün hatların modeli olarak hemen hemen sınırsız sayıda intikal hattını harita üzerinde geçirmekten ibaret bir çalışma benzeri bir faaliyetle araştırmacının yeniden inşa ettiği yapısal etkilerin, fiiliyatta, görünüşte önemsiz olaylar, tekil eylemler ve son derece küçük serüvenlerde gerçekleştiğini hatırlatır. Bu eylem ve olayların birleşimi, nesnel araştırmacı tarafından kavranılan "nesnel" anlamı vücuda getirir. Sayısız failin hususi çıkarlarını işin içine kattığı (ancak bu çıkarlar katkıda bulundukları sonuca maksat açısından yabancıdırlar; bir şirkete, eğitim kurumuna, gazeteye, derneğe kendini adama, hasımlık, arkadaşlık, vb; içerisinde yerlinin [failin] bakışının -sevinçle- sönümlendiği bütün bu özel isimlerle ve tekil şartlarla ilişkilendirişmiş tekil olaylar) sayısız eylem ve etkileşimi, araştırmacının olduğu gibi aktarması ve yeniden inşa etmesi olanaksız olsa da en genel eğilimlerin ve en umumi sosyal tazyiklerin, en hususi ve en tesadüfi olan üzerinden, biyografilerin tekilliğini tasvir eden serüven, karşılaşma, ilişki ve münasebetlerin rast gelişinde gerçekleştiğini en azından bilinmeli ve hatırlatılmalıdır. Alana yabancı gözlemcinin indirgemeci hoyratlığına karşı, yerlinin [alandaki failin] ve "olayın ruhunda yaşaması" hasebiyle hikâyesini anlattıklarının önsayıltılarını üstlenen "özgün sosyolog" olarak adlandırabileceğimiz sosyologun (Hegel ve "özgün tarihçi"siyle benzeşim kurarak), az çok vazıh biçimde ileri sürdükleri bunlardır. Özgün sosyologun neredeyse yerli kendi deneyimini, nesnel-

leştirme, yazma ve yayınlama olanaksızlığı içerisinde bulunmasını açıklayan da "olayın ruhunda yaşamasıdır".

Ancak, taraflı/tarafsız, içeriden alakalı-taraftar/dışarıdan nesnel-tarafsız, hatırşinas hatta yardakçı duruş-/indirgemeci bakış alternatifleri içerisinde sıkışarak faal inançsızlığın, inancın ters yüz edilmiş hali olduğunu ve özellikle katılımın ve içerdiği her şeyin nesnelleştirilmesini, yani ait olma ve olmamayla ilişkili çıkarlara bilinçlice vakıf olmayı önceden varsayan katılımcı nesnelleştirme için yer ve imkân bulunduğunu görmeyiz. Aidiyet, nesnelleştirmeye engel iken bizatihi kendisinin nesnelleştirilmesi ve zapt edilmesi kaydıyla, nesnelleştirmenin sınırlarının nesnelleştirilmesinin katkı maddesi olabilir. Dinsel alana, ilgili çıkarlarıyla beraber ait olduğumuzu bilmek kaydıyla bu aidiyetin etkilerini zapt edebilir, içeriden-dışarıdan, kör bağlılık-kısmi berraklık alternatiflerini aşmaya muktedir indirgemeci olmayan bir nesnelleştirme için gerekli deneyim ve bilgileri içerisinden çekebiliriz. Ancak bu, bütün bağların, her türlü katılım ve nesnel veya öznel aidiyet biçimlerinin, en iyi muhafaza edilmişlerinin bile duygusal yakınlık göstermeksizin nesnelleştirilmesini varsayar -otoanalizin özel veya aleni bir itirafla, etiko-politik bir özeleştiriyle hiçbir alakası yoktur-. Dinsel alan örneğine dönmek gerekirse en paradoksal aidiyet biçimlerini (zira sıklıkla geçmişteki bir aidiyetle ilişkili negatif veya eleştirel aidiyet biçimlerini), orada olmakla, ufak veya büyük papazlık seminerde bulunmakla ilişkili bütün mensubiyet ve çifte anlamları düşünüyorum. Bu durumda epistemolojik kopuş, bizatihi kendisi köklerin ve bağlılıkların (ızdırap verici) bir nesnelleştirmesini varsayan bir sosyal kopuştan geçer. Sosyologların sosyolojisi polemik veya hukuksal bir maksattan ilham almaz; sadece, bilimsel üretimi sekteye uğratan en güçlü bazı sosyal engelleri görünür kılmayı hedefler. Dinsel alanın sosyolojisi hususunda mensubiyetlerin nesnelleştirilmesini ve hedeflediği kopuşları reddetmek, (görünürde) bilimselliğin ve dinselliğin kazançlarını bir arada toplamaya imkân

tanıyan, sosyal ve psikolojik açıdan kazançlı çifte oyunu oynamaya kendini teslim etmektir. Çifte oyunun ve çifte kazancın bu çekiciliği özellikle büyük evrensel dinlerin uzmanlarını tehdit etmektedir; Katolik inancını inceleyen Katolikler, Protestanlığı inceleyen Protestanlar, Museviliği inceleyen Museviler (çapraz incelemelerin -Museviliği inceleyen Katolikler veya tersi- nadirliği pek fark edilmez). Bu durumlarda, âlimane bir dinselliğe temel sağlamaya adanmış, bilimsel berraklığın ve dinsel sadakatin kazançlarını bir arada toplamaya imkân tanıyan bir nevi ahlaki bir bilim üretme tehlikesi büyüktür.

Bu belirsiz ilişki, dilde ve özellikle âlimane söylemin içerisine dinsel jargondan ödünç alınmış kelimelerin sokulmasında kendini ele verir. Douglas Hofstadter'in dediği gibi *default assumptions*, yerlinin [alandaki faillin] nesneyle ilişkisinin zımni önsayıltıları, bu dilsel çerçeve üzerinden sokuluverir. Böyle bir önsayıltının örneği; inançları zihni tahayyüller veya söylemler olarak değerlendirmek ve böylece din sosyologlarının bizatihi kendilerinde ve sosyolojik olarak çok yakın oldukları her türlü ritüelden arındırılmış bir dinin savunucularında, dinsel sadakatin, söz ötesi, bilinç ötesi yatkınlıklarda, vücudun kıvrımlarında, dil sürçmelerinde, hiç olmadı bir deyiş veya bir telaffuzda kök saldığını ve ayakta kaldığını unutmaktır. Aynı şekilde bir diğer örnek, dilin ve vücudun paslanmış inançlarla dolu olduğunu ve dini (veya siyasal) inancın öncelikle dilsel bir *habitusla* bağlantılı bedeni bir *hexis* olduğunu gözden kaçırmaktır. Bu mantık çerçevesinde, "halk" ve "avam"ın merkezde olduğu diğer birçok tartışma gibi, "halk dini" üzerine bütün bir tartışmanın temel ilkesinin, (yanlış tahlil edilmiş bir) din ve inanç tahayyülüne içkin önsayıltılarda bulduğunu gösterebiliriz. Zihni ve teatral temsilin (ritüel *mimesis*) ağırlığının, sosyal konum ve tahsil seviyesine göre değiştiğini fark etmeyi engelleyen de budur. Avam dinsellik olarak adlandırılanın, dinsel bilincin (estetik bilincin gibi) "virtüözleri" nezdinde yarattığı skandal etkisine neden olan, ritüel

otomatizmlerinde, inançlı bedenin sürekli yatkınlıklarının esasında olan sosyal belirlenmişliklerin keyfiyetini[92] hatırlatmasıdır.

Sonuç olarak sosyoloji pratiğinin sosyal belirlenmişliklerinin sosyolojisi, aidiyet ve katılım kazançlarıyla dışsallık, kopuş ve nesnelleştirici mesafenin kazançlarını çifte oyunun yapay uzlaşmalarından farklı biçimde bir arada toplamanın tek yolu olarak gözükmektedir.

92 Ç.N: Pierre Bourdieu, eserlerinde sıklıkla keyfiyeti (*arbitraire*), tarih üstü, sosyal dışı olmayan veya doğa üstü, sosyal üstü bir ilkenin zaruri sonucu olarak değil, sosyal, tarihsel bir vaka olarak, başka şartlarda başka şekilde gelişebilmesi mümkün bir iradenin, toplumsal bir iradenin sonucu olarak tezahür eden, dolayısıyla sorgulanabilir, değiştirilebilir olan anlamında kullanır.

4

Nesnelleştiren Özneyi Nesnelleştirmek[93]

(...) Nesne olarak üniversiteyi almak, ekseriya nesnelleştiren şeyi nesne olarak almaktır: nesnelleştirme fiilini, nesnelleştirmeye yetkili kılındığımız durumu. Bu çerçevede araştırma sürekli biçimde çift nesneye sahiptir; 1- naif-görünen nesne (Üniversite nedir? Nasıl işler?) ve hususi nesnelleştirme eylemi; 2- nesnellik ve evrensellik iddiasında bir nesnelleştirme gerçekleştirme meşruiyeti sosyal anlamda ikrar edilmiş bir kurumun [üniversitenin] özel nesnelleştirme eylemi. O halde bu çalışmayı yürütürken gayem, sosyoloji pratikleri üzerine bir sosyolojik deney yapmak ve bu dünya ve dolayısıyla sosyal bilim üzerinde tatbik olan belirlenmişliklerin etkilerini denetim altında tutmak için, sosyolojinin ve kendisinin de içerisinde konumlandığı sosyal bilimin sosyal dünya üzerine öğrettiklerinden faydalanarak az da olsa "tarihsici" ve "sosyolojist" çemberden kurtulabileceğini göstermekti.

Nesnelleştiren özneyi nesnelleştirmek, nesnelleştiren bakış açısını nesnelleştirmektir; bu, genellikle yapılan bir şeydir; ancak görünüşte çok radikal ama aslında çok yüzeysel biçimde yapılır.

93 *Homo Academicus* üzerine Strasbourg'ta verilen konferans, Aralık 1984.

"Sosyolog, tarihin içerisindedir" dediğimizde, hemen "burjuva sosyologunu" düşünürüz. Diğer bir deyişle, sınıfsal konumunu nesnelleştirdiğimizde sosyologu veya bir kültürel ürün üreticisini nesnelleştirdiğimizi düşünürüz. Oysa sosyologun hususi çıkarlarının söz konusu olduğu bu alt-evrendeki [alandaki], kültürel üretim evrenindeki konumunu da nesnelleştirmek gerektiğini unuturuz. Edebiyat sosyolojisi veya edebiyatın sosyal tarihiyle, felsefenin sosyolojisi veya felsefenin sosyal tarihiyle, sanat sosyolojisi veya sanatın sosyal tarihiyle, vb ilgilenenler için, bu çalışmanın [*Homo Academicus*] katkılarından (her halükarda gayelerinden) biri, Lukács-Goldmann tarzı nesnelleştirmeler yaptığımızda (devamında çok yaygın bir sosyolojist indirgemeciliğin en yumuşak biçimini alacak şekilde) kültürel ürünleri, üreticilerinin sosyal uzamdaki konumlarıyla hoyratça ilişkilendirdiğimizi göstermektir. Örnek olarak bir sanat eseri için, "yükselen bir burjuvazinin ifadesidir", vb demek, kısa-devre hatasıdır; birbirinden çok uzak iki değişkeni, aralarındaki çok önemli bir aracıyı, kişilerin içerisinde ürettikleri uzamı, yani benim kültürel üretim alanı olarak adlandırdığım şeyi yok sayarak birbirleriyle ilişkilendirmek hatasıdır. Bu alt-uzam da içersinde özel tipte sosyal hedeflerin ve dış dünyada [alan dışında] geçerli olan hedeflerin nazarında tamamıyla menfaatsiz görülebilecek ilgilerin olduğu bir sosyal uzamdır.

Ancak burada durmak, temel ilkesi aidiyetle bağlantılı çıkarlarda yatmayan önemli bir hata unsurunu gözden kaçırmaktır. Hususi bir konumla bağlantılı belirleyici nedenlerin ötesinde, entelektüel duruşa ve âlimin konumuna içkin çok daha temel ve çok daha gözden kaçan belirlenmeler vardır. Sosyal dünyayı gözlemlemeye başladığımız andan itibaren, idrakimize bir hata unsuru sokarız; sosyal dünyadan bahsetmek, bahsetmek için incelemek, vb için, dünyadan el eteğini çekmek gerekliliğinden kaynaklanan bir hata unsuru. "Teorisist" veya "entelektüalist" olarak adlandırabileceğimiz bu hata unsuru, sosyal dünya üze-

rine geliştirdiğimiz teoriye bizatihi bu teorinin kendisinin teorik bir bakışın ürünü olduğunu eklemeyi unutmaktan ibarettir. Sosyal dünyanın doğru bir bilimini yapmak için, hem teori üretmek (modeller inşa etmek, vb) hem de nihai teorinin içerisine teori ve pratik arasındaki mesafenin teorisini sokmak gerekir.

Üniversite dünyası söz konusu olduğunda, bir akademisyen için üniversite dünyasını incelemek söz konusu olduğunda, her şey bu teorik hataya sürükler. Neden? Çünkü üniversite dünyası bütün sosyal evrenler gibi, bizatihi kendisi ve daha genel olarak sosyal evren üzerine bir mücadelenin mahallidir. En sıklıkla unutulan şeylerden biri, sosyal dünya üzerine konuşan herhangi bir kimsenin, sosyal dünyanın içinde sosyal dünyanın kendisinden bahsettiğimizi; bizatihi bu dünya üzerine son sözü söyleme hakkına sahip olmak için bahsettiğimizi; sosyal dünyanın bizatihi kendisinin, kendi gerçeği üzerine bir mücadele mahalli olduğunu hesaba katmak zorunda olmasıdır. Hakaret, ırkçı damgalamalar, vb, Aristo'nun deyişiyle "kategorem"lerdir; evrensellik yani sosyal dünya üzerinde otorite tesis etme iddiasında aleni-kamusal suçlamalar, işaret etme ve adlandırma filleridir. Üniversite evreninin hususiyeti şudur ki; hükümleri, günümüz toplumlarında kesinlikle en güçlü sosyal hükümler arasında yer alır. Bir okul diploması veren bir zekâ beratı verir (sahip olanların ayrıcalıklarından biri, verilen diplomaya karşı mesafeli bir tutum sergileyebilmeleridir).

Sosyal evren, sosyal dünyanın ne olduğunu bilmek için girişilmiş bir mücadelenin mahallidir. Üniversite de bir mücadele mahallidir; sosyal (ve fizik) dünya üzerine gerçeği söylemekle sosyal olarak yetkilendirilmiş bu evrenin içerisinde, kimin gerçekten (veya özellikle) gerçeği söylemeye yetkili olduğunu bilmek için girişilmiş bir mücadelenin mahallidir. Bu mücadele sosyolog ve hukukçuları karşı karşıya getirir. Ancak hukukçu ve sosyologları kendi aralarında da karşı karşıya getirir. Bu mücade-

leye sosyolog olarak müdahale etmek, hem hakem hem hâkim rolünü oynamak, haklılarla haksızları ayrıştırmak için, bilimden yararlanmak düşüncesine kendini kaptırmaktır; diğer bir ifadeyle, sürekli biçimde sosyal bilimi tehdit eden "teorisist" veya "entelektüalist" hataya düşmektir. (Bu, etnolojide "yerlinin ne olduğunu yerliye göre daha iyi bilirim" demekten ibaret olan yapısalcı hatadır). Kendisine bu dünyanın ve aynı dünya üzerine karşıt bakış açılarının gerçeğini söyleme görevi yüklemiş biri -gerçeğe ilişkin bir mücadele alanında konumlanmış bir sosyolog- için bu, en üst derecede bir çekiciliğe sahiptir.

Başlarken söylediğim gibi, nesneye ve nesneyle kurulan ilişkinin kendisine azami dikkat gösterme ilkesini, en başından itibaren neredeyse bilinçli bir proje dâhilinde şiar edinmem sanırım beni bu hatadan korudu. Yapmak istediğim, sosyologun hususi konumunun nesnelleştirilmesi ve bu konuma içkin hata olasılıklarının bilincine varılması sayesinde, sosyal belirlenmelerden olduğu kadar kurtulmaya muktedir bir çalışma ortaya koymaktı. Söz konusu olanın sadece bu dünyanın gerçeğini söylemek olmadığını, bu dünyanın bizatihi kendisinin, gerçeği söylemek için girişilmiş bir mücadelenin mahalli olduğunu da söylemek gerektiğini biliyordum. Başlangıcında uyguladığım nesnelciliğin ve bu nesnelciliğin içerdiği rakipleri nesnelleştirerek ezme çekiciliğinin hata, teknik hata kaynağı olduğunun farkındaydım. Bilimsel çalışma ve soyut katıksız bir tefekkür arasındaki farkı göstermek için özellikle teknik diyorum: Bilimsel bir çalışmada bütün bu dediklerim tamamıyla somut işlemler şeklinde tezahür eder: mütekabiliyet analizine eklediğimiz değişkinler, dâhil ettiğimiz kriterler, vb.

Şunu diyeceksinizdir: "Ancak nesnenizden hiç bahsetmiyorsunuz. Akademisyenin kim olduğunu, üniversitenin ne olduğunu, nasıl işlediğini, yürüdüğünü söylemiyorsunuz". Aslında burada kitabın konusundan bahsetmek istemiyordum. Kitaba

bir giriş aynı zamanda da kendiliğinden yanlış okumalara karşı bir güvence niteliğinde bir söylem geliştirmek istiyordum. Yayınlanması söz konusu olduğunda bu kitap, bana hiçbir diğer kitabımda olmadığı kadar sorun çıkardı. Söylediğinizin kontrolünü kaybetme tehlikesi olağanüstü biçimde her zaman vardır. Platon'un VII numaralı mektubundan beri, bunu herkes bilir, söyler. Okurların (ki yazdıklarımın niteliğinden ötürü kuşkusuz %80'i akademisyendi) kitabın [*Homo Academicus*] içeriğine yükledikleri anlam ve çıkarlar o derce güçlüydü ki bu çıkarlar bütününü, etkilerini ve öncesinden bu okuma biçiminin bizatihi kendisini bertaraf etmek için verdiğim bütün uğraşın uçup gitmesi ve insanların kendilerine sadece şu soruyu sorması korkusunu yoğun biçimde hissettim: "Diyagramda neredeyim? Şu kişi bu kişi hakkında ne diyor?" Amacı alan içerisindeki mücadeleyi nesnelleştirmek ve buradan hareketle okurun bu mücadeleye vakıf olmasını sağlamak olan bir analizi, alan içerisindeki mücadele alanına taşımalarından [kişisel hesaplaşma olarak algılamalarından] kaygılandım.

Kendi kendimize "Bütün bunlar ne işe yarıyor?" diye sorabiliriz. Tamamıyla meşru bir soru. "Bu, sanat için sanat değil mi? Bilimin kendi üzerine lütufkâr biraz da geriletici bir refleksif geri dönüşü değil mi? Elbette böyle düşünmüyorum. Bu çalışmanın bilimsel erdemleri olduğu ve sosyal bilimler için üreticinin üretiminin sosyolojik analizinin zorunlu olduğu kanısındayım. Sosyolojiye Mesihçi, ahretsel bir işlev biçen aranızdan pek çoğunu şaşırtmak ve hayal kırıklığına uğratmak pahasına, sosyolojik analizlerin klinik hatta terapötik bir işlevi olduğunu eklemek isterim: Sosyoloji, her birimize kendi sosyal oluşum şartlarımızın ve sosyal dünya içersinde işgal ettiğimiz konumun kavrayışını vererek kim olduğumuzu daha iyi anlamaya imkân tanıyan, inanılmaz derecede güçlü bir otoanaliz aracıdır. Bu, kuşkusuz tamamıyla hayal kırıcıdır ve sosyolojiye dair genel kabulün bakışı kesinlikle bu değildir. Sosyolojinin, siyasal veya diğer, başka

işlevleri de olabilir; ancak bunlar arasında benim emin olduğum yukarıdakidir. Buradan çıkan sonuç, bu kitabın belli bir okuma biçimine çağrı yaptığıdır. Kitabı bir yergi yazısı olarak okumamak veya kendi kendini cezalandırıcı bir kullanımda bulunmamak gerekir. Sosyolojiyi sıklıkla başkalarını yermek veya kendi kendimizi kırbaçlamak için kullanırız. Aslında sadece şunu söylemek söz konusudur: "Ben olduğum gibiyim. Bunda övünülecek veya kınanacak bir şey yoktur. Bu sadece, bir sürü çeşit eğilim (ve eğer söz konusu olan sosyal dünyadan bahsetmekse) bir sürü çeşit olası hata içerir". Bütün bunlar vaaz veriyorum havası estiriyor ancak Tanrı bilir ki bu pek haz ettiğim bir tarz değildir. Bu uyarıyı yapmalıydım, çünkü eğer kitabım bir yergi yazısı gibi okunursa bana tiksinç gelecektir ve bu durumda yakılmasını tercih ederim.

5

Dinselin Çözülmesi[94]

Benim buradaki rolüm, sonuçlandırmaktan, kapatmaktan ya da bir son nokta koymaktan çok yeni bir çıkış noktası önermek olabilir. Ortaya yarı doğaçlama bir dizi soru atacağım; bu sorular kafa karışıklığı yaratma riski taşıyor ancak tartışmamızın gerçek esasına dönebilmek için kaçınılmaz olduklarını düşünüyorum. Gerçekten de bana öyle geliyor ki; sorunu ele alışımızı sağlayan tanımları sorgulamak gerekiyor. Önerilen konu başlığı bir ölçüde yetersiz değil mi? "Yeni ruhbanlar"dan söz etmek gerçekten gerekir mi? İlk hamlem bu kelime dağarcığının tehlikeli olduğunu söylemek olacak. Bununla birlikte, ruhban sözcüğünün sıradan anlamında papaz olarak kullanıldığı dar bir tanımdan, çok geniş ve muğlak tanımlara gitmeye imkân tanıyan kavramın kendi belirsizliğinin bir işlevi olduğu da ortaya çıkıyor; bu belirsizliğin bizatihi kendisi, gruba sosyal gerçeklikte gözlenene benzer bir nesne inşa etme imkânını veriyor, yani -benim alan olarak adlandırdığım- içinde oyunun bir tanımının ve bu oyunda galip

94 Strasbourg'ta, Ekim 1982'de verilmiş konferans. Yayınlanmış versiyonu: *Les nouveaux clercs*, Cenevre, Labor et Fides, 1985, Önsöz.

* Bu kısım Nafız Akşehirlioğlu tarafından Türkçe söylenmiş ve tashihi Levent Ünsaldı tarafından yapılmıştır.

gelmek için gerekli kozların dayatılması üzerine bir mücadele dönen bir uzam. İşin başında bu oyunun amacının ne olduğunu sormak, katılımcıların bu alanda ortaya attığı soruları ortadan kaldırır; çünkü bu sorular gerçekliğin içerisinde, doktorların, psikanalistlerin, sosyal hizmet görevlilerin, vb uzamında sorulurlar. Bu soruları cevaplanmış kabul etmek yerine ciddiye almak ise oyunun ve amaçlarının öncül tanımlarını reddetmek anlamına gelir; böylelikle örneğin Max Weber'in kuramına ilişkin tümüyle radikal bir değişiklik, dinsel alanın, tanımlanmaları gereken bir takım faillerin (papaz, peygamber, büyücü vb), hem dinselin hem de dinî rolün yerine getirilmesinin farklı yollarının meşru tanımı için mücadele ettikleri bir alan olduğu savlanarak gerçekleştirilir.

O hâlde bu toplantıda, konu başlığı altında örtük yani muğlak biçimde bulunan tanım, bir problematiği ortaya çıkaran ortak bir esas vazifesi yapıyor; şimdi bu problematiği açmayı deneyeceğim. Burada söz konusu olan, farkında olmadan evrenselleştirilen ve aslında sadece alanın tarihi bir durumunu açıklamaya yarayabilecek ve tam da bu yüzden bizatihi kendisi tarihî bir tanım. Bu konu üzerine yapılan sorgulamaların büyük bölümünü az çok anlaşılmaz biçimde temellendiren bu Weberci tanım, ideal-tipik somut örneği Katolik rahip olan ruhbanı, uhrevi selamet araçlarının meşru manipülasyonunun tekelini elinde bulunduran ve mensuplarına, karizmaları olup olmadığına bakmaksızın mukaddesatı idare etme salahiyeti veren ruhani bir cemaatin vekili biçiminde tanımlar. Bu örtük tanımdan hareketle, "yeni ruhbanlar" olup olmadığını ve buradan devamla da meşru yetkilerin icrasının tekelini ele geçirmeye yönelik yeni mücadele biçimleri olup olmadığını sorduk. Eğer bana öncül tanımın içerdiği pozitivist yanlışlıktan sakınmak elzem geliyorsa -ki "yeni ruhbanlar"ın muğlak tanımını kabul ederek bunu yaptık- bu, tamamıyla, her dinî alanda tanım için bir mücadele yapıldığı içindir; bu da yetkilerin sınırlanması demektir; yetki,

burada kavramın kanuni anlamında, yani bir salahiyetin tahdidi anlamındadır. Böylelikle, tarihsel bir vakanın evrenselleştirilmesi yoluyla tanımlanan eski ruhbanlar ile sezgiye dayanarak tanımladığımız yeni ruhbanlar arasındaki karşılaştırmaya dair sorduğumuz soru belki de aslında iki dinsel alan durumu arasındaki farka ve bu alanlardan kaynaklanan salahiyetlerin tanımlanması etrafındaki mücadeleye; ya da daha kesin bir ifadeyle, bu iki dinî alan durumunun beden ve ruhların ihtimamına yönelik başka alanlarla ilişkilerindeki farklarına, kısacası iki dinî alan durumunun sınırlarına dairdir.

Dinî alanın kendi içindeki salahiyetlerin nasıl yeniden tanımlandığına dair sunumları dinledik; bu durum dinî alan ile başka alanlar, özellikle de tıbbi alan arasındaki sınırların dönüşmesinden hâsıl oluyor. Bugün artık ruhbanların (ruhban'ın kısıtlı anlamında) hâkimiyetlerini sürdürdükleri alanın nerede bittiğini çok iyi göremiyoruz. Aynı şekilde, bütün bir mücadele mantığı da değişmiş vaziyette. Örneğin, ruhbanların laiklerle yaptıkları mücadelede Truva Atı mantığına yenik düştüklerini görüyoruz. Laiklerin, mesela psikanalistlerin, onlara karşı dolaylı olarak sürdürdükleri yeni rekabet biçimleri karşısında, rakibin silahlarını ödünç almak zorunda kalıyorlar; böylelikle de bu silahları kullanmaya sürüklendiklerini ayan beyan ortaya koyuyorlar; oysa psikanalizle haşır neşir olmuş rahipler, psikanalizin içinde rahipliğin gerçeğini bulsalar da psikanalizdeki papazlık rolünün gerçeğini nasıl anlatacaklar bilemiyoruz.

Bana öyle geliyor ki; muğlâk ve eksik tanımlanmış bir araştırma nesnesi hususunda burada ortaya konan kolektif arayışın gerçek konusu, dinî alanın iki hâlinin başka alanlarla olan çatışmalı ilişkisi ve aynı zamanda da dinî alanın sınırlarının iki hâlidir: Bunlardan birinde sınırlar belirgin, açık, görünür (rahip cübbesi), buna karşın diğerinde ise buğulu ve görünmezdir. Böylelikle bugün çok ince hissedilmez geçişlerle eski ruhbanlardan

(bir süreklilik içerisinde) meslek sahiplerine geçiyoruz: psikanalistlere, psikologlara, doktorlara (tıp, psikosomatik, geleneksel tıp), seksologlara, bedensel ifade ve uzak doğu dövüş sanatları hocalarına, hayat danışmanlarına, sosyal hizmet görevlilerine. Bütün bu failler, özel hayatın sevki ve dünya görüşünün yönlendirilmesinin sembolik manipülasyonu üzerine yeni bir mücadele alanına dâhildirler. Ve hepsi de pratiklerinde sağlık, iyileşme, bedenin ve ruhun ilacı hakkında birbirine tezat ve rakip tanımlar sunmaktadırlar. Sembolik manipülasyon alanında rekabet eden faillerin ortak noktası sembolik bir tesir gerçekleştirmeleridir. İnsanların dünya görüşlerini manipüle etmeye (böylelikle de pratiklerini dönüştürmeye) çalışırlar. Bunu da doğal ve sosyal dünya algısının yapısını, sözcükleri ve bunlar aracılığıyla da sosyal gerçekliğin inşasının prensiplerini manipüle ederek yaparlar (Sapir-Whorf ya da Humboldt-Cassirer'a atfedilen, gerçekliğin sözel yapılar aracılığıyla inşa edildiğine dair teori, sosyal dünya söz konusu olduğunda tamamen doğrudur). Dünyanın nasıl görülmesi gerektiğini söylemek için mücadele eden bütün bu insanlar, bir büyü eylemi biçiminin profesyonelleridir; bedenlere konuşmaya ve onlara "dokunmaya" muktedir kelimelerle gördürür ve inandırırlar, böylelikle de tamamıyla gerçek etkiler, eylemler elde ederler.

Böylece, daha önce belirgin bir dinî alan varken, artık sınırlarının nerede bittiğini bilemediğimiz bir dinî alan mevcut; en azından din adamlarının biyografileri itibariyle bu böyle, zira birçoğu psikanalist, sosyolog, sosyal hizmet görevlisi, vb oldu ve laik bir statü altında ve laikleşmiş biçimlerde ruhlara yeni ruhbanlık biçimleri uyguluyorlar. Böylelikle dinî alanın sınırlarının yeniden tanımlanmasına şahit oluyoruz. Dinselin ruhların ihtimamı üzerindeki eski tekelini, en azında burjuva müşterileri nezdinde kaybederken daha büyük bir alan içerisinde erimesine tanıklık ediyoruz.

Bu geniş ve sınırları belirsiz ruh ihtimamı alanında, yeni tip failler arasında salahiyet sınırlarının yeniden tanımlanması üzerine yeni bir rekabet mücadelesi devam ediyor. Ruhbanın eski müşterek tanımının özelliklerinden biri *ruhların* ihtimamı kavramında saklı. Ruhban tahayyülümüzün zımni boyutu ruhbanın bedenler ile değil ruhlar ile ilgilendiğiydi (beden ise büyücüye, şifacıya ve elbette doktora bırakılırdı) (...) Dinî alanın bahsettiğim bu sınır kaybı, beden ve ruh arasındaki bölünmenin ve buna mütekabil ortaya çıkan ruhların ihtimamı ile bedenlerin ihtimamı arasındaki işbölümünün yeniden tanımlanmasına bağlı görünüyor; bu karşıtlıklar ise hiçbir şekilde doğal değildirler; tarihsel anlamda teşkil edilmişlerdir.

Bu durum, sembolik hizmet satıcılarının burjuva müşteri kitlesinin bir kısmının, bu zamana kadar ruhların nizamına atfettiğimiz şeyleri, bedenlerin nizamına aitmiş gibi düşünmeye başlamasıyla bağlantılı olabilir. Belki de bedenlerden söz etmenin ruhlardan söz etmenin bir şekli olduğu keşfedildi -ki bazıları bunu uzun zamandır biliyordu- ama bambaşka bir şekilde: Bir psikoterapistle konuşurken hazdan bahsetmekle, bir rahip ile konuşurken hazdan bahsetmek tamamıyla farklı şeylerdir. Ruhların ihtimamı psikolog ve psikanalistlere emanet edildiğinde faaliyetin bizatihi kendisi normatif olmaktan çıkıp müspet hâle geçer; kurallar arayışından teknikler arayışına, bir etikten tedavi yöntemine kayılır. Yeni hadise, bilim yaptıklarını sanarak ahlakçılık yapan ve analiz kılıfı altında ahlak dersi veren psikosomatik tedavi profesyonellerinin ortaya çıkmasıdır. Karl-Wilhelm Dahm'ın incelediği "hayat danışmanları", Remy'nin incelediği "sosyal hizmet uzmanları" ve diğerleri, her çeşit doktor, jimnastik veya bedensel ifade hocaları, doğu sporları ustaları, psikologlar ve özellikle psikanalistler, geleneksel anlamında ruhbanı kendi sahasında tehdit ediyorlar; böylece sağlık ile iyileşmeyi, bilim ile din (ya da büyü) arasındaki sınırları, teknik tedavi ile büyüye dayalı tedavi arasındaki farkı (telkin, transfer ve benzeri,

az çok çehre değiştirmiş ve akla uygun hâle getirilmiş büyülü "kendinden geçme" biçimlerinin gördüğü kabul ile) yeniden tanımlıyorlar.

Bu şekilde tanımlanan alanda, yani en geniş sembolik manipülasyon alanında, sosyal bilimler taraflardan biridir. Sosyologlar için bu alanı düşünmenin zorluğu da buradan kaynaklanır. Çünkü her şeyden önce bu alanın kendisini düşünebilmek için, alan içindeki konumumuzu düşünmek ve orada oynanan oyunda müphem, hatta biraz şüpheli bir şeyler olduğunu keşfetmek gerekir. Bir ölçüde dinî alanın daha geniş bir sembolik manipülasyon alanı içerisinde erimesi hasebiyle, bu alanın tümü ahlakçı bir renge bürünmekte ve bizatihi din-dışı failler kendilerini sıklıkla pozitif bilgileri normatif söylemlere çevirmenin çekiciliğine kaptırmaktadırlar (bilimsel olarak meşrulaştırılmış bir çeşit terörizm uygulayacak şekilde). Gerçekten de bir ahlaka karşı savunma yapmak, (sahte) bir adetler bilimine, kendini bilim kılıfı altında gizlemiş bir ahlaka karşı savunma yapmaktan daha kolaydır.

Son olarak bu değişimleri açıklayabilmesi muhtemel bir dizi faktör üzerine, hem dinsel alana, sembolik iktidar alanına hem de daha geniş anlamda sosyal alana ilişkin faktörler üzerine düşünmek gerekir. En önemli faktörlerden bir tanesi orta öğretimin genelleşmesi ve yüksek öğretime erişimin, özellikle kadınlar için, genişlemesidir. Eğitim seviyesinin genel artışı, aslen ruh ve bedenlerin ihtimamına yönelik ürün ve hizmetlerin arzındaki bir dönüşüme (rekabetin üreticilerin çoğalmasına orantılı biçimde yoğunlaşmasıyla birlikte) ve talepteki bir dönüşüme işaret etmekte (yoğun bir "virtüöz dindarlık"[95] talebinin belirmesiyle). Özellikle Amerika Birleşik Devletlerinde mantar gibi çoğalan ve Jacques Gutwith'in burada söz ettiği entelektüel boyutu yoğun

95 Ç.N: Dramatik performans gücü yüksek Amerikan tipi rahipler (*preacher*).

dinî tarikatların (bazı tarikatlarda P.S.U'cu[96] bir boyut varken P.S.U veya Troçkist fraksiyonlarda da "tarikatçı" bir taraf vardır) ortaya çıkışı, bir grup insanın, eğitim düzeyinin yükselmesiyle birlikte, birinci tekil şahıs düzeyinde kültürel üretim yapabilme ve ruhani öz yönetim olanağına ulaşmış olmalarıyla ilişkilidir. Kişinin kendi kendisinin en iyi sözcüsü olabileceği hissiyatına dayalı vekâletin reddi, küçük karizmatik peygamber cemaatleri şeklinde bir sürü gruplaşmaya yol açmaktadır.

Bu tarikatların işleyişinin eğitim düzeyine derinden bağlı bir diğer özelliği de bütün gösteri teknikleridir. Öğrenci hareketi 19. yüzyıldan beri pek değişmemiş protesto teknikleri rezervini yenilemiştir. Bütün bunlar vücutta tecessüm etmiş güçlü bir kültürel sermaye seviyesi var sayar. Daha genel olarak da ekleyebiliriz ki; tasvir ettiklerimizin büyük bir bölümü eğitim düzeyinin yükselmesinin hem üreticiler (örneğin Katolik ruhbanlar) hem de tüketiciler üzerindeki etkileri göz önüne alınmadan anlaşılamaz. Aynı sebep hem arz hem de talep üzerinde etki eder. Buradan arz ve talebin birbiriyle uyumu ortaya çıkar; mübadele stratejileri çerçevesinde veya tarafından böyle bir sonuç güdülmeksizin (ki bu da Weber'den bir başka temel kopuşu işaret eder).

Thomas Gannon'un değindiği üzere, kentleşme ve hayatın mahremleşmesi gibi olgularla ilişkili genel denetimlerin çöküşünde şüphesiz başka bir açıklayıcı etken bulabiliriz. Bu, daha çok küçük burjuvaziyi ilgilendiren bir konudur. Özel hayata kapanma ve buna eşlik eden deneyimin psikolojize edilmesi ve yeni bir tür ruhbanlık hizmeti talebinin doğuşu, ruhbanları denetim altında tutan ama laik muadillerini de ayakta tutan kolektif çerçevenin çökmesi ile çok yakından ilişkilidir. Bu çerçeve aynı zamanda din sosyologlarının "halk" dini olarak adlandırdığı ve herkesin yok olmak üzere olduğu noktasında söz birliği ettiği bu ritüelci dini de mümkün kılıyordu. Bu süreçten geleneksel

96 Ç.N: Parti socialiste unifié (1960-1990) [Birleşik Sosyalist Parti].

ruhban sadece sosyal ritüel üzerindeki tekelini muhafaza ederek çıkar: Artık en fazla cenaze, düğün gibi toplumsal merasimlerin, özellikle kırsal bölgelerde, tertipçisi olmaya meyledebilir. Bu ritüellerin kendileri de gittikçe entelektüel bir görünüm arz ediyor; gittikçe daha sözel hâle geliyor, yani sözcüklere indirgeniyor ve bu sözcükler de gittikçe daha az biçimde büyülü güç mantığı içinde işliyor, sanki ritüel dilin etkisi aklın eyleminden, yani idrakten ibaretmiş gibi.

Sonuç olarak bana öyle geliyor ki; ruhbanın artık tazyiklerine maruz kaldığı bir alan içerisinde konumlandığını, bu alanın yapısının ve bu arada kendisine biçilen görevin de değiştiği gerçeğini ciddiye almak gerekiyor. Hayatı ve dünyayı iyi yaşama ve görme biçiminin dayatılması mücadelesinde dinî ruhban, hâkim bir noktadayken doğrular ve değerler dayatma adına bilimden destek alan ruhbanların karşısında tahakküm altına girmiş görünüyor. Ancak şurası açık ki; çoğu kez bu değer ve doğrular, geçmişin ruhbanlarının otoritesinden daha az veya daha çok bilimsel değildirler.

6

Sosyoloğun Çıkarı[97]

Neden iktisatçı ve sosyologlar arasındaki diyalog bu kadar yanlış anlama içerir? Çünkü iki disiplin arasındaki karşılaşma, kuşkusuz iki farklı tarihin dolayısıyla iki farklı kültürün karşılaşmasıdır: Her biri diğerinin dediğini kendi kodları ve kendi kültüründen hareketle çözer (...)

İlk olarak *çıkar* kavramı. Yatırım veya *illusio* gibi aşağı yukarı benzerlerini kullanmaktansa sosyal bilimlerin ve en olağan sözcük dağarcığının (saik, esin) yakasını bırakmayan safça idealist gelenekten kopmak için çıkar kavramına başvurdum. Ekonomide sıradan bir kavram olan çıkar kavramı sosyolojide bir kopuş etkisi meydana getiriyordu. Bununla birlikte, kavrama iktisatçıların olağan biçimde atfettikleri anlamı vermiyordum. Çıkar, bir nevi doğal, antropolojik bir veri olmaktan çok, tarihsel beliriminde keyfi bir kurumdur. Çıkar yoktur; çıkarlar vardır, zaman ve mekâna göre değişen nerdeyse sonsuz. Özel kurumları ve özgün işleyiş yasalarıyla tarihsel olarak teşkil edilmiş oyun uzam-

97 "Sosyal bilimlerde ekonomik model" konulu konferansta (Paris, Université de Paris 1, 1981) sunulmuş tebliğ. Yayınlanmış versiyonu: *Economies et Sociétés*, XVIII, Ekim, 1984.

ları olarak alan kavramı üzerinden ifade etmek gerekirse, alan kadar çıkar olduğunu söyleyebilirim. Özel bir alanın göreceli olarak özerk varlığı, hususi hedef ve çıkarların varlığıyla doğru orantılıdır: Alan ve hedefleri (ki bu hedeflerin kendisi, oldukları şekliyle, alanı teşkil eden güç ilişkilerini dönüştürmek için girişilen mücadele ve güç ilişkileri tarafından yaratılır), belli bir habitus ile donanımlı faillerde ortaya çıkardığı ayrılmaz biçimde ekonomik ve psikolojik yatırımlar üzerinden, zaman, para ve emek yatırımlarına sebebiyet verir. (Bu noktada, yeri gelmişken alan kadar çalışma biçiminin olduğunu ve aristokrasinin cemiyet hayatına ilişkin faaliyetlerini veya papazın ya da hahamın dinî faaliyetlerini, özel sermaye biçimlerini muhafaza etmeye veya arttırmaya yönelik özel çalışma biçimleri olarak değerlendirmek gerektiğini söylemek gerekir.)

Diğer bir ifadeyle çıkar, eş zamanlı olarak hem bir alanın (akademik alan, moda alanı, vb) işleyişinin şartıdır (kişileri "peşinde koşturan", yarıştıran, birbirleriyle rekabet ve mücadele içerisine sokan şey olarak) hem de bu alanın işleyişinin bir ürünüdür. (Kelimenin dar anlamıyla) ekonomik çıkarın aldığı özel biçimi anlamak için, bir mizaç biçimini sorgulamak veya evlilik münasebetlerinin temel denklemini Gary S. Becker'ın yaptığı gibi (müthiş bir cahilliği varsayan müthiş bir şuursuzlukla), konu üzerine etnolog ve sosyologların bütün çalışmalarını görmezden gelerek ortaya koymak yeterli değildir. Oysa her örnek ve durum için belli bir ekonomik alanı teşkil eden tarihsel kurumların bütününün, tarihin verili bir anında aldığı biçimi ve bu alanla diyalektik biçimde bağlantılı ekonomik çıkarın aldığı biçimi gözlemlemek söz konusudur. Örnek olarak bugünün Fransız sanayisinin emekçilerinin ekonomik davranışlarını, kendilerini yönlendiren ve güdeleyen çıkar tanımı içerisine sadece hukuki çerçevenin verili durumunu değil (bazı noktalarda hukuki çerçevenin, mesela çalışma mevzuatının, önünde bazı noktalarda ise kati surette kaideleştirilmiş kazanımların, vb geri-

sinde olabilecek), geçmiş mücadelelerde kazanılmış hakların ve avantajların anlamını da sokmaksızın kavramaya çalışmak safça olur. Çıkar böylece sosyal koşulların belirlenmiş bir kategorisinin ürünü olarak tanımlanır; tarihsel bir inşadır. Sadece *ex post* tarihsel bir bilgi tarafından ampirik olarak tanınabilir; tarih ötesi bir doğadan *a priori* biçimde indirgenemez.

Her alan, tarihsel bir ürün olarak işleyişinin şartı çıkarı vücuda getirir. Bu, ekonomik alanın kendisi için de geçerlidir. Kendi yasalarına göre işleyen, kendine özgü bir tarihle bağlantılı hususi aksiyomlarla donanmış görece özerk bir uzam olarak ekonomik alan, olası çıkar biçimleri evreninin hususi bir örneği olarak kendine özgü bir çıkar biçimi üretir. Sosyal sihir hemen hemen her şeyi ilgi duyulan bir şey hâline sokabilir ve mücadelelerin hedefi olarak tesis edebilir. Mauss'un sihir üzerine sorgulamasını ekonomik alana taşıyacak kadar ileri gidebiliriz. Ekonomik iktidarın (veya sermayenin) esasını şu veya bu failde ya da failler sisteminde, şu veya bu mekanizmada, şu veya bu kurumda aramaktan vazgeçerek bu iktidarı doğuran ilkenin, alanın bizatihi kendisi olup olmadığını sorabiliriz. Yani bu ilkenin, alanın yapısının kurucu unsuru farklılıklar sisteminde ve bu sistemin alanda farklı konumlarda bulunan ve yapıyı muhafaza veya dönüştürme çabasındaki faillerde vücuda getirdiği farklı hatta uzlaşmaz yatkınlıklar ve çıkarlarda yatıp yatmadığı. Diğer bir deyişle, başka şeylerin yanı sıra, kendisi bir tür ekonomik oyunun ürünü olan ekonomik oyunu oynama, ekonomik oyuna kendini verme yatkınlığı bu oyunun bizatihi varlığının temelidir. Her türlü ekonomizmin unuttuğu şey budur. Ekonomik üretim, öncelikle ürünlerinin değerine inancı ürettiği ölçüde (üretilen ürünün ihtiyacını yaratmaya yönelik işin, bizatihi üretimdeki payının sürekli artmasının gösterdiği üzere) ve ikinci olarak da üretim faaliyetinin bizatihi kendisinin değerine inancı ürettiği (örneğin *otium*'a [boş zamana, aylaklığa] kıyasla *negotium*'a [ticarete] atfedilen değer, ilgi, çıkar) ölçüde işler. Üreticileri üretmekle görevli kurumun

(okulun) mantığıyla ekonomik kurumun mantığının arasındaki çelişkiler, bazen safça "çalışmaya alerjisi olmak" şeklinde tasvir ettiğimiz ve meslek gururu, onuru veya düzgün yapılmış bir iş için duyulan hazzın zayıflaması şeklinde tezahür eden, çalışma veya işe yönelik yeni tutumların ortaya çıkmasını kolaylaştırdığında somut olarak ortaya çıkan sorun budur. O hâlde bu gibi durumlarda geriye dönük olarak keşfettiğimiz, zira işler artık doğal seyrinde ilerlememektedir, ekonominin işleyişinin koşullarının örtük biçimde içerdiği, dolayısıyla âlimane denklemlerde gözden kaçırılan yatkınlıklardır.

Göreceli olarak oldukça kabaca ifade edilmiş bu önermeler, geliştirildiği takdirde daha detaylı sonuçlara götürecektir. Böylece mülkiyetin hukuksal anlamda güvence altına alınmış dağılımının yapısı, yani alanın iktidar yapısı üzerinden, ekonomik alanın yapısının alan içerisinde olup biten her şeyi, özellikle fiyat ve ücretlerin oluşumunu belirlediğini görebiliriz. Öyle ki ekonomik alanın yapısını değiştirmek için siyasal olarak nitelendirdiğimiz mücadele, ekonomi biliminin nesnesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak aynı tespiti iktisatçılar arasındaki münakaşaların temel meselesi, değerin ölçütü için yapamayız. Oysa ekonomi bilimi, bu mücadeleyi sözde objektif bir hükümle çözdüğünü iddia etmek ve değişimin gerçekliğini değiş tokuş edilen metaların tözcü bir özelliğinde bulmaya çalışmaktansa en kesin biçimde bizatihi değerin tanımı içerisine değerin ölçütünün bir mücadele hedefi olduğunu sokmalıdır. Tözcü düşünceyi, emek-değer kavramı üzerinden, Marx'ın kendisinde de bulmak gerçekten önemsiz bir paradoks değildir. Çünkü fetişizmde, meta olma özelliğini metanın üretici ve potansiyel alıcılarla sürdürdüğü ilişkilere değil de fiziksel şeye isnat etme eğiliminin en üst derecede bir ürününü gören ve bunu ifşa eden de aynı Marx'dır.

Yarı doğaçlama bir sunumun sınırları içerisinde, meseleyi gerektiği gibi daha fazla açamıyorum. Ve ikinci tartışılan kavrama,

strateji kavramına geçiyorum. Tereddütsüzce kullanamadığım bir kavram daha. Zira teorik söylemin özgün statüsünü tanımlayan "öyleymişçesine"yi unutarak gerçekliği açıklayan modeli, tasvir edilen gerçekliğin kurucu öğesi yerine koymaktan ibaret olan fasit kıyası teşvik eden bir kavram. Daha açık bir ifadeyle strateji kavramı, pratiğin erekçi bir kavrayışına sürüklemektedir (çıkar, akılcı hesap, vb gibi kavramların olağan kullanımı da bu erekçi kavrayışı desteklemektedir). Aslında bütün çabam tersine, habitus kavramıyla mesela, (ekonomik veya diğer) davranışların, zorunlu olarak ne bilinçli bir stratejinin ne de mekanik bir belirlemenin ürünü olmaksızın nesnel biçimde bir maksada yönelmiş sekanslar şeklini almalarının izahatını vermeyi hedeflemektedir. Failler bir anlamda kendilerinin olan pratiğin *içine düşerler*; bu pratiği özgür bir proje kapsamında seçmekten veya mekanik bir tazyik tarafından bu yöne doğru itilmekten çok. Eğer böyleyse, bir alanla ilişki hâlinde kazanılmış yatkınlıklar sistemi olarak habitus, etkinliğinin koşullarıyla, yani ürünü olduğu koşullara benzer veya özdeş koşullarla karşılaştığında etkili hâle geçer ve iş görür. Bünyesinde *eğilim* olarak taşıdığını (tasarrufa, yatırıma eğilim, vb), nesnel şans olarak sunan bir uzamla karşılaştığında şimdi ve hatta şimdi içerisinde kayıtlı gelecekle doğrudan uyumlu pratik doğurucusuna dönüşür (ereklilik yanılsaması buradan kaynaklanır). Zira habitus, (bilimsel açıdan olasılık olarak kavranan) benzer bir evrenin yapılarının vücutta tecessüm etmesiyle oluşmuştur. Bu durumda, yapılması gerekeni yapmak, içerisinde suyun içindeki balıklar gibi oldukları bu dünyadaki muhtemel-potansiyel geleceklerini gerçekleştirmek için, faillerin kendilerini "doğa"larına yani tarihin onları dönüştürdüğü şeye bırakmaları yeterli olacaktır. Karşı örnek, dönüşmüş bir ekonomik ve sosyal uzama, bu uzamın önceki bir safhasının ürünü olan bir habitusu tatbik eden Don Kişot'unkidir. Habitus-alan ilişkisi açısında yaşlılık benzer bir durum arz der. Kapitalist öncesi toplumlardan gelen faillerin kapitalist ekonomi içerisine atıldığında oldu-

ğu gibi, işlemeleri gereken koşullardan farklı koşulların ürünü uyumsuz habitus örneklerini de unutmamak gerekir.

Eylemlerin çoğu, öznel anlamda ekonomik olmaksızın, yani rasyonel bir ekonomik hesabın ürünü olmaksızın nesnel olarak ekonomiktir[98]. Habitus ve alanın karşılaşmasının, yani az veya çok tamamıyla uyumlu iki tarihin karşılaşmasının ürünüdürler. Dil örneğini ve çifte dil durumlarını; özellikle dilsel yetkinliği ve bu yetkinliğin azami seviyede kullanım koşullarının pratik bilgisini aynı zamanda edinmiş iyi bir konuşmacının, bildiği dillerden biri veya diğerini azami kazançla kullanabileceği fırsatları önceden kestirdiği durumları düşünmek yeterli olacaktır. Aynı konuşmacı, dilsel ürünlerini süreceği (pazar gibi işleyen) alanın işleyiş yasalarının pratik bilgisi gereğince ifadelerini değiştirir ve farkında dahi olmadan bir dilden diğerine geçer. Böylece, habitus ve alan birbirleriyle akort edilmiş oldukları sürece, habitus "tam oturur" ve her türlü rasyonel hesabın dışında, öngörüleri nesnel dünyanın mantığını önceler. İşte burada, hesap yapan özne sorusunu sormak gerekir. Alanın gereklikleriyle az veya çok uyumlu cevapların doğurgan ilkesi olarak habitus, bütün bir kişisel öykünün ve çocukluğun ilk döneminin şekil verici deneyimleri üzerinden, ailenin ve sınıfın kolektif tarihinin ürünüdür: Özellikle, bütün bir ailenin, soyun toplumsal yörüngesinin eğimlerini ifade eden ve gözle görünür, şiddetli bir iflas şeklini alabilen veya tersine sadece belli belirsiz gerilemeler şeklinde kendini açığa vuran deneyimler üzerinden. Bu, ekonomik ve sosyal açıdan tercihler üzerinde yükselen bir yapıya en ufak bir yer bırakmayan Walras'cı atomizm'den [birey merkezcilikten] olduğu kadar, Parsons gibi bir sosyologda olduğu gibi, bir çıkar ve tercihler cemaatinin varlığını ilke olarak koymaya sevk eden bir

98 Ç.N: Çift anlamda, gerek faydanın (ki alan sayısı kadar, sermaye türü -kültürel, akademik, siyasal, dini, sembolik, vb- olması hasebiyle, bir o kadar, yani sınırsız sayıda fayda biçimi vardır) nesnel olarak azamileştirilmesini hedeflemesi, gerekse bunu yaparken "hesap" tasarrufu sağlaması, yani zaman kaybını önlemesi, pratik olması anlamında.

tür gevşek kültüralizmden de o kadar uzak olduğumuz demektir. Aslında her fail, kendine özgü bir tercihler sistemine göre davranışta bulunur. Ancak bu sistem, benzer ekonomik ve sosyal şartlarda konumlanmış tüm faillere müşterek tercihler sisteminden ikincil farklılıklar noktasında ayrılır. Farklı tercih sistemi sınıfları, farklı varoluş koşulu sınıflarına, dolayısıyla farklı İdrak, değerlendirme ve eylem şemaları dayatan sosyoekonomik belirlenmelere tekabül eder. Bireysel habituslar kısmi olarak bağımsız nedensel dizilerin kesişiminin ürünüdür. O hâlde öznenin, bir nevi tekil *cogito*'nun anlık *ego*'su olmadığını, bütün bir kolektif tarihin kişisel tezahürü olduğunu görürüz. Ayrıca, önemli sayılabilecek ekonomik stratejilerin çoğu, kapitalist öncesi toplumlarda evlilik veya bizim toplumlarımızda bir gayrimenkul alımı gibi, taraflar arasındaki (eşler mesela) ve devamında karşı karşıya gelen gruplar arasındaki (eşlerin soy dizileri veya her birinin elinde bulundurduğu ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye tarafından tanımlanan gruplar) güç ilişkilerinin aksedebileceği kolektif bir müzakerenin ürünüdür. Aslında bu gibi durumlarda kimin nihai kararın öznesi olduğunu bilmeyiz. Bu, alan gibi işleyen şirketleri incelediğimizde de geçerlidir; öyle ki kararın merkezi hem her yerdir hem de hiçbir yer (iktidar üzerine birçok uygulamalı çalışmanın esasındaki "karar verici" yanılsamasının tersine).

Son olarak bu konuyu kapatmak için, evrensel ekonomik hesap yanılsamasının gerçeklikte bir temelinin olup olmadığını sorgulamak gerekir. En farklı ekonomiler, hayrat mantığıyla din ekonomisi; hediye ve karşı-hediye, meydan okuma, karşılık verme, cinayet, intikam, vb mantığıyla şeref ekonomisi, kısmi olarak veya tamamıyla, ekonomi ilkesini takip ediyor olabilir; maliyet-kazanç bilançosunu azami seviyeye çekmeyi hedefleyen bir hesap-kitap, *ratio* biçimi devreye sokabilir. Böylece, bazen açıkça *do ut des* [veriyorum ki veresin] ilkesine uyan en farklı ekonomik evrenlerde (geniş anlamıyla, örnek olarak ibadette, fedakârlıkta); aynı zamanda (dar anlamıyla) ekonominin ilkele-

rine kıyasla değerlendirdiğimizde israf olarak algılayabileceğimiz bütün davranışlar çerçevesinde sembolik değişimlerin mantığında da faydanın azamileştirilmesine yönelik yatırımlar olarak anlaşılabilecek davranışları keşfederiz.

Ekonominin ilkelerinin, yani azami hesap anlamında *ratio*'nun evrenselliği düşüncesinin sebep olduğu her türlü davranışı "akılcılaştırabileceğimiz" fikri (ibadet değirmenini[99] düşünmek yeterli olacaktır), geniş anlamıyla bütün ekonomileri *tek* bir ekonominin mantığına [dar anlamıyla ekonomik ekonominin mantığına] indirgeyebileceğimiz yanılsamasını doğurur. Özel bir biçimin [dar anlamıyla ekonominin, ekonomik ekonominin] evrenselleştirilmesiyle, bütün ekonomik mantıklar ve özellikle ekonomik, siyasal ve dinî işlevlerin ayrışmaması üzerine kurulu ekonomilerin mantığı, tamamıyla tekil ekonomik ekonominin mantığına indirgenir. Bu mantıkta, ekonomik hesap, "iş iştir" totolojisinin içerdiği aksiyom üzerine inşa edilmiş bir ekonomik alanın bizatihi varlığıyla onadığı, münhasıran ekonomik maksatlara açıkça yönelmiştir. Bu son durumda ve sadece bu durumda, ekonomik hesap, tam anlamıyla ekonomik kazancın azamileştirilmesi maksadına tabi kılınmıştır. Ekonomi, hem amaçlarında hem de araçlarında kati surette rasyoneldir. Aslında, bu eksiksiz rasyonelleştirme hiçbir zaman gerçekleşmez. Büyük patronlar üzerine çalışmamda yapmak istediğim gibi, sembolik sermayenin birikim mantığının, ekonomik alanın en rasyonelleştirilmiş bölümlerinde dahi mevcut olduğunu göstermek kolaydır. "İş iştir" veya "işte duyguya yer yoktur" aksiyomlarının işlemediği "duygu" evreninden (ki en ayrıcalıklı alanlarından biri elbette ailedir) bahsetmeye ise gerek bile yoktur.

Son olarak geriye, neden ekonomik ekonominin, (dar anlamda) ekonomik olmayan maksatlara yönelmiş ekonomilere

99 Ç.N: Budizm'de, çevirmek suretiyle, eksik, yerine getirilmemiş ibadetleri toplu olarak ifa etmeye ve böylece zaman tasarrufuna ve ibadetin "akılcılaştırılmasına" olanak tanıyan minyatür değirmen.

kıyasla hiç durmaksızın alan kazandığını ve neden ekonomik sermayenin, bizim toplumlarımızda dahi sembolik, sosyal ve kültürel sermayelere kıyasla egemen sermaye biçimi olduğunu incelemek kaldı. Bu sorular çok uzun bir tahlil gerektirir ve örnek olarak ün, kanı ve temsile dayalı oluşundan ötürü ("Şeref, der Kabiller, şalgam tohumu gibidir"), şüphe ve eleştiri tarafından bertaraf edilebilir olan ve bu sebeple aktarılması ve nesnelleştirmesi özellikle güç gözüken sembolik sermayenin özündeki oynaklığın temellerini tahlil etmek gerekir. Aslında, ekonomik sermayenin özel "gücü", ekonomik hesap ekonomisine, ekonomi ekonomisine, yani rasyonel biçimde yönetimi, hesaplaması (bunu temel ürünü para ile görürüz) ve öngörmesi daha kolay (hesapla, matematikle göbek bağı olmasını açıklayan budur) rasyonel işletme ekonomisine, muhafaza ve aktarım ekonomisine imkân tanımasından ileri gelmektedir.

7

Okuma, Okuyucular, Okumuşlar, Yazın[100]

Uzun yıllar boyunca Kabil geleneği üzerinde çalıştım; bu kendine özgü gelenek şöyle bir özgünlük barındırır: içinde ritüel pratikler bulunur ancak çok az sayıda gerçekten efsanevi söylem vardır. Çalışmaya başladığım sıralarda, çoğunlukla başkalarının derlediği efsane külliyatları üzerinde çalışan (böylelikle de, yöntemsel itinalarına rağmen, efsanelerin kullanılışının genel koşullarını fark edemeyen) çoğu etnoloğun aksine, nispeten çok azı söze dökülmüş pratiklerle karşılaşmak beni bu gün tefekkürünüze, tartışmanıza sunacağım sorunu düşünmeye itti. Okumanın ne olduğu üzerine düşünmeden bir metin okunabilir mi? Her nesne inşasının öncülü, oluşturulması söz konusu olan nesne ile kurulan çok defa bilinçdışı, müphem ilişkinin kontrolüdür (nesne üzerine birçok söylem de aslında öznenin nesneyle objektif ilişkisinin yansımalarından ibarettir). Bu çok

100 Grenoble'da 1981 yılında verilmiş konferans. Yayınlanmış versiyonu: "Lecture, lecteurs, lettrés, littérature", *Recherches sur la philosophie et le langage*, Grenoble, Université des sciences sociales, Cahier du Groupe de recherches la philosophie et le langage, 1981.

* Bu kısım Nafız Akşehirlioğlu ve Levent Ünsaldı tarafından Türkçe söylenmiştir.

genel ilkenin bir uygulaması olarak diyorum ki; Okumanın ne olduğunu, okumanın imkânının sosyal şartlarının ne olduğunu sormadan, herhangi bir şey okunabilir mi? Bir dönem içlerinde 'okuma' sözcüğünün geçtiği birçok çalışma vardı. Hatta entelektüel dilin bir çeşit parolası idi. Ve belki de muhalif bir yapım olduğu için bu sorgulanmayan şeyi sorgulamaya meylettim. Örneğin, ortaçağ geleneği, yerleşik söylemi yorumlayan *lector* ile yeni söylem üreten *auctor*'u karşılaştırır. Entelektüel işbölümünde bu ayırım, dinsel işbölümünde peygamber ile rahip arasındaki ayırıma karşılık gelir: Peygamber kendi eserlerinin oğlu olan bir *auctor*'dur, kişiliğinden (karizmasından) ve *auctor*'luk pratiğinden başka bir meşruiyeti, başka bir *auctoritas*'ı yoktur ve böylelikle *auctoritas*'larının *auctor*'udur. Buna karşın, rahip bir *lector*'dur, lector'lar birliğinin, Kilise'nin, kendisine verdiği meşruiyetin maliki konumundadır ve nihai analizde bu meşruiyet *lectores*'lerin en azından atıfta bulunuyormuş gibi yaptıkları ilk *auctor*'un *auctoritas*'larına dayanır.

Ama bu yeterli değil. Okumanın mümkinat şartlarını sorgulamak, birinin okuduğu durumların sosyal oluşum koşullarını (ve hemen bu koşullardan bir tanesinin *scholè*, eğitsel biçiminde boş zaman, yani okumak için zaman, okumayı öğrenmek için zaman olduğu da görülür) ve *lectores*'lerin yetiştirilme koşullarını sorgulamaktır. *Lector*'un yanılsamalarından biri, kendi üretiminin sosyal koşullarını unutmak ve farkında olmadan kendi okumasının imkan koşullarını evrenselleştirmektir. Bu tür pratiklerin (okuma pratiğinin) şartlarını araştırmak, *lectores*'lerin nasıl ortaya çıktıklarını, nasıl seçildiklerini, nasıl ve hangi okullarda yetiştirildiklerini, vb sorgulamak anlamına gelir. Fransa'da yapısalcılığın, semiyolojinin ve 'belirtisel' olan ve olmayan bütün okuma şekillerinin başarısının bir sosyolojisini yapmak gerekecektir. Mesela semiyolojinin eski metin izahı geleneğinin bir *aggiornamento*'sunu [güncellemesini] üretmenin bir biçimi olup olmadığını ve aynı zamanda da bir tür edebi sermayeyi dolaşıma

sokup sokmadığını sorgulamak gerekecektir. Bunlar sormak gereken sorulardan bazılarıdır.

Ancak denecektir ki; okutman -ve daha genel anlamda yorumcu- yetiştirmenin sosyal koşulları, bu kişilerin metinleri okuyuşlarını ve kullandıkları belgeleri ne şekilde ve nasıl etkiler? Bakhtin dil üzerine kitabında[101] filolojizm adını verdiği bir eğilimi ifşa eder; bu objektivist bir düşünce tarzının mantığına ve özellikle de Saussure'ün dil tanımına içkin olan bir tür sapmadır: Filolojizm, kendini dile ölü bir dil, ölü anlam muamelesi yapan bir okuyucu konumuna sokmaktan ibarettir; dil nesnesine filoloğun ölü dille ilişkisini yansıtarak dilin özelliklerini ölü, yani konuşulmayan, dilin özellikleri biçiminde kurgular; bu da bir şifre çözücünün, bir metin karşısındaki ya da anahtarını, şifresini, kodunu bulması gereken karmaşık bir parçanın karşısındaki durumuna benzer.

Bana öyle geliyor ki bu, Bally'nin şu sözleriyle işaret etmek istediği şeydir: Saussurecü anlamda dile bakış açısı bir dinleyicinin, yani bir dili konuşmadan dinleyen birinin bakış açısıdır. Okuyucu araştırma nesnesi olarak aldığı dille onu incelemek dışında başka hiç bir şey yapmayan biridir. Sıklıkla sözünü ettiğim ve nesne ile kurulan "teorik" adıyla maruf ilişkiye içkin olan, tamamen genel bir önyargının esası buradadır: Etnolog akrabalık ilişkilerine salt bir bilgi nesnesi olarak yaklaşır ve üreteceği akrabalık ilişkileri teorisinin, gerçekte kendisinin akrabalık ilişkileri ile teorik bağını varsaydığını bilmeden akrabalık ilişkilerinin gerçeği olarak akrabalık ilişkileriyle kurduğu teorik bağı ortaya koyar; gerçek akrabaların bir diyagram üzerindeki konumlar, bir şecere olmadığını, geliştirmek ve devam ettirmek gereken ilişkiler olduğunu unutur.

101 V.N. Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, [1929], Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973 [*Marksizm ve Dil Felsefesi*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Aynı şekilde, görevleri sözcüklerin anlamını onarmak olan filologlar da yazılı geleneğe sahip olmayan toplumların deneyimlerinin gösterdiği gibi, özdeyişlerin, atasözlerinin, cümlelerin, bazen özel isimlerin -yer isimleri, ele geçirilebilecek toprakların veya şahısların isimleri de olsalar- sürekli bir mücadelenin hedefi olduğunu unutma eğilimindedir. Ve sanıyorum ki; eğer Simonides'in bir mısrası bütün Yunan tarihi boyunca var olabildi ise bu, tamamen mısranın grup için çok önemli olmasından kaynaklanıyordu; çünkü mısrayı elde etmek grup üzerinde iktidar sahibi olmak anlamına geliyordu. Yorumunu kabul ettiren yorumcu, her seferinde felsefi bir ihtilafta son sözü söyleyen kişi değil (bu ödül de herhangi bir diğeri kadar değerlidir), sıklıkla politik bir mücadelede son sözü söyleyendir ve sözü elde ederek ortak kanıyı yanına alır. (Bunun için -günümüzdeki demokrasi, özgürlük, liberalizm gibi -sloganları hatırlamak ve politikacıların, birer yapılandırma esası nitelikleriyle dünyayı, özellikle de sosyal dünyayı anlamlandıran ve bu dünyanın anlamı etrafında muvafakat oluşturan bu kategoremleri ele geçirmek için harcadıkları enerjiyi hatırlamak yeterlidir.) Mouloud Mammeri, berberi şiirinden bahsederken[102] *imusnawen* [bilge] olarak adlandırılan profesyonel şairlerin, herkes tarafından bilinen deyişleri, ufak ses ve anlam kaymalarına uğratarak sahiplenmeye çalıştıklarını hatırlatır: "Aşiretin kelimelerine daha katışıksız bir anlam kazandırmak"tır amaçlanan. Jean Bollack da aynı şekilde[103], Sokrates öncesi düşünürlerin (örneğin Empedocles'in), dil üzerinde benzer bir işlemde bulunduklarını gösterir. Örneğin, *phôs* kelimesinin kullanımını en çok bilinen ışık veya parıltı anlamından, daha nadir ve sıklıkla daha arkaik, ölümlü, insan anlamına kaydırarak Homeros'un bir deyiş veya şiirinin anla-

102 Pierre Bourdieu, Mouloud Mammeri, "Dialogue sur la poésie orale en Kabylie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.23, No: 23, 1978, ss.51-66.

103 Jean Bollack, *Empédocle: introduction à l'ancienne physique*, Paris, Editions de Minuit, 1965.

mını tamamıyla yenilerler. Bunlar, Kabilli şairlerin sistematik biçimde tatbik ettikleri tesirlerdir: Ortak kanıyı sahiplenerek tanımı gereği bu ortak kanıda kendini tanımlayan grup üzerinde kendilerine bir iktidar sağlarlar. Bazı durumlarda, örneğin savaş zamanında veya çetin kriz dönemlerinde, kendilerine grubun o anı ve geleceği üzerinde Mesihçi tipte bir iktidar sağlayabilen şey budur. Diğer bir ifadeyle, bu tür bir şiirin, katışıksız bir şiirle hiçbir alakası yoktur. Şair burada, genel ahlakın sınırlarının muğlâklaştığı ve birbiriyle ihtilaflı iki grubun ikisinin de aynı ahlaki ölçütler çerçevesinde haklı çıkabileceği güç durumlarda nihai kararı verendir.

Bu örnek anlamını kendiliğinden ortaya koymakta: Kelimelerin anlamını, "gerçek" anlamını aramak ve açığa çıkarmaktan ibaret olan işlemin örtük önsayıltıları üzerine tefekkür geliştirmemesi hasebiyle filolog, kelimeleri tetkik etmeye içkin kelime felsefesini, tetkik ettiği kelimeler üzerine yansıtma ve böylece kelimelerin gerçekliğini teşkil eden şeyi kaçırma riskiyle karşı karşıyadır (örneğin çok anlamlılıktan ustaca faydalanılan siyaset alanında kelimeler, gerçekliklerinin esası olarak birçok gerçekliğe sahip oldukları zaman). Filolog, kelimelerin anlamı üzerine son söze sahip olmak istediğinde yanılıyorsa bu, farklı grupların, çıkarlarını kelimelerin olası anlamlarından birine veya diğerine yükleyebiliyor olabilmelerindendir. Müzikal akortlar gibi siyasal ve dini mücadelelerin hedefi kelimeler, temel seviyede, kaynağında, ilk aşamada, temel bir anlamla, sözlüklerin ifade ettiği ilk anlamlarıyla, daha sonra ise ikinci veya üçüncü aşamada anladığımız anlamlarıyla zuhur edebilirler. Kelimeler hususundaki mücadeleler -örneğin, doğa hususunda 18.yüzyılda girişilen mücadeleler- aslında müzisyenlerin ters akort olarak adlandırdığı şeyi tatbik etmeye çalışmaktan ibarettir: O ana kadar ikincil veya daha doğrusu örtük kalmış bir anlamı, *temel* anlam olarak, semantik uzlaşımın temeli olarak tesis etmek için, anlamların olağan hiyerarşisini ters yüz etmeye çalışmak ve böylece siyasal

devrimlerin esasını teşkil edebilecek bir sembolik devrim gerçekleştirmek.

Filolog, filolog olmanın ne olduğu üzerine düşünürse tetkik ettiği dili kendi kullanımının, dili üretenlerin kullanımlarıyla örtüşüp örtüşmediğini ve kendisiyle incelediği gruplar arasındaki dilsel kullanım ve çıkarlara ilişkin farklılığın, yorumlama noktasında temel bir hata unsurunu devreye sokup sokmadığını kendi kendine sormak zorunda kalacaktır. Bu hata unsuru, basit bir anakronizm veya diğer her türlü etnosentrik yorum biçimlerinden daha vahimdir, zira yorumun bizatihi kendisiyle ilişkilidir. Yorumcu, filolog veya etnolog, yorumladığı şeyin dışında konumlanır: Eylemi, bir gösteri, bir *temsil*, kendinden uzak tuttuğu ve karşısında bir *nesne* olarak duran bir gerçeklik olarak kavrar (zira nesnelleştirme araçlarına, fotoğraf, şema, diyagram, soy şeceresi veya sadece yazıya sahiptir). Oysa belli sayıda çalışmanın, özellikle Havelock'unkilerin (*Preface to Plato*), *mimesis* kavramına vurgu yaptığı ve Platon'un şiirde yerdiği şeyin, dille kurduğu taklitçi ilişkinin bedeni tamamıyla etkisi altına alıyor olması olduğu bilinir: Ruhlar nasıl çağrılıyorsa şair ve ozan da şiir çağırır ve ruh çağırma (ki bu berberi şairler için de geçerlidir) bütün bir bedensel jimnastikten ayrı tutulamaz. Havelock'un tezini bütün kapsayıcılığında değerlendirmek gerekir: Hermenötikçilerin üzerinde çalıştıkları birçok metnin (ki sadece şiir değil), köken itibariyle dans edilmek, eyleme geçilmek, taklit edilmek için yazılmış olmasının dışında, bu metinlerin söylem, öykü, logos veya muthos biçiminde açığa vurdukları pek çok malumat, en azından köken itibariyle, bir praksisi, bir dini pratiği, bir ritler bütününü işaret etmekteydi (Hesiodos'un Dionysos, Hekate veya Prometheus hakkında dediklerini veya Tiresias'ın Odysseia'daki kehanetini düşünüyorum). Okumanın gerçekliğinden bihaber bir okuyucu, yani sözmerkeci bir filolog şeklinde davrandığımızda pratik düşüncenin, praksisde şekillenmiş düşüncenin, taklit eden düşüncenin, kendi ilkelerinin sembolik

denetimini elinde tutmadığını unutma tehlikesiyle her zaman karşı kaşıya kalırız. Nesnelci olarak adlandırdığım etnologlar, etnoloğun nesnesiyle ilişkisini tahlil etmemelerinden ötürü nesneleri üzerine nesneyle kurdukları ilişkiyi yansıtanlar, efsane veya ritüelleri mantıksal icralar, bir tür cebir olarak tasvir etmişlerdir; oysa karşılarında onları bekleyen, efsane örneğinde oldu gibi bazen söyleme dökülmüş bir nevi danstır. Ritüel icra bir danstır: Yedi defa soldan sağa dönülür; sol omuzun üzerinden sağ el geçirilir; inilir, çıkılır, vb. Bir ritüelin tüm temel işlemleri, bedenin hareketleridir. Objektivizm, bunları hareketler olarak değil, haller olarak tasvir eder (benim, çıkmak/inmek diyeceğim yerde, objektivist, yukarı/aşağı der, oysa bu her şeyi değiştirir). Böylece tüm Kabil ritüellerini, birkaç doğurgan şemadan hareketle, yani Platon'un, Henri Joly'nin hatırlattığı üzere[104], schemata tou sômatos olarak adlandırdığı şeyden hareketle yeniden kurgulayabiliriz. *Schemata* kelimesi, demek istediğim şeye çok iyi uyuyor, zira eski yazarlar (örneğin, 3.yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Athenaeus) bu kelimeyi, dansın kategorize ettikleri taklite dayalı jestlerini işaret etmek için kullanıyorlardı (anlamlı hareket manasına gelen *phorai*'lerle aynı çerçevede): örnek olarak gökyüzüne doğru uzanmış eller, yalvarma jesti; izleyiciye doğru uzanmış eller, seyirciye yönelme göstergesi veya yatay olarak yere doğru uzanmış eller, hüzün göstergesi, vb. Evet, ritüelin pratik şemaları tam da *schemata tou sômatos*'tur, yani yukarıya veya aşağıya gitmek, dikilmek, yatmak, vb gibi temel hareketleri doğuran şemalardır. Ve sadece gözlemcinin gözünde, dans ritüeli cebire, sembolik jimnastik ritüeli ise mantıksal hesaba dönüşür.

Pratikle kurulan nesnelleştirici ilişkinin gerçekliğinin nesnelleştirilmemesinden ötürü, bunları şifresi bulunması gereken şeyler olarak tahlil eden dışarıdan bakan kişinin pratiklerin işlevi olarak gördüğü şeyi, pratiklerin bizatihi kendisi yerine koyarız.

104 Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistèmè, polis*, Paris, Vrin, 1974.

Ve bu hatayı ilk işleyenler etnolog veya filologlar değildir: Örneğin efsaneler üzerine çalışırken kendisi bizatihi bu sözmerkezci değişimin ürünü olan nesnelerle iştigal ederler. Hesiodos tarafından anlatıldığı şekliyle Prometheus efsanesinde ritüelleri hemen fark ederiz, ancak bu ritüeller hâlihazırda yazıyla çiziyle iştigal etmiş kişiler, yani okuyucular tarafından aktarılmış, yeniden yorumlanmış ritüellerdir. Öyle ki; yazılı bir geleneğin ne olduğunu, bu tür bir geleneğin yazıya dökme ve sürekli yeniden yorumlamayla gerçekleştirdiği dönüşümün ne olduğunu bilmemekten ötürü, iki temel hata arasında yalpalanıp dururuz: Âlimin yeniden yorumlamasından bihaber etnolojizm ve yazılı geleneklerdeki yeniden yorumlamanın mantığına ihtiyatsızca dalması hasebiyle ritüel birikimden bihaber akademik tarafsızlaştırma. Münevverler, yazıyla iştigal etmiş kişiler, ritüelleri hiçbir zaman ham hallerinde sunmazlar (demir ustası, birleşik olanı keser, böler, ayırır, öldürür, dolayısıyla tüm bu ritüel ayrıştırmaları gerçekleştirmek için tam da tayin edilmiş kişidir). Yorumlanmak gibi bir gayesi, mantığı olmayan ritüel praksisin sessizliğini halihazırda terk etmiş ve hermenötik mantık içerisinde konumlanmış kişilerdir. Hesiodos'un bir ritüel anlatırken yaptığı kayıt, varoluş sebebini başka bir evrende bulur. Bu evrende artık ritüel, sosyal bir gerekliliğe icap etmek veya pratik etkiler meydana getirmek için yerine getirdiğimiz tanzim edilmiş pratiklerin bir sekansı değildir. Ritüel burada bir gelenektir; yeni sorgulamalar doğrultusunda yeniden yorumlamayı içeren bir akılcılaştırma faaliyeti çerçevesinde (yani işlevlerin büsbütün bir değişimi pahasına) aktarmak ve kaideleştirmek istediğimiz bir gelenektir. Bir ritüel anlatıldığı andan itibaren anlam değiştirir ve taklit esasına dayalı bir praksisten, işleve yönelmiş bedensel bir mantıktan, filolojik ilişkiye geçilir: Artık ritüeller şifresi çözülmesi gereken metinlere dönüşmüşler, şifre çözümleme işine vesile teşkil edecek hale gelmişlerdir. Bütünlük, mantığa uygunluk kaygısı, iletişimle, karşılaşmayla, tartışmayla ilişkili gözükmektedir. Sorunları teker

teker, her defasında yeri geldiğinde çözen, benzeşimler ve örnekler üzerinden işleyen sezgi, yerini hâlihazırda el altındaki pratik örnekleri bir arada tutma çabasına bırakır. Efsane şairi, efsane bilimcisine, yani, Platon'un daha önce söylediği üzere, filozofa; hatip ise gramerciye dönüşür. Artık ritüel, yorumlanmaktan başka bir işe yaramaz.

Böylece çıkarlar ve hedefler değişir veya daha basit şekilde ifade etmek gerekirse ritüellere farklı şekilde inanılır. Acaba Hesiodos, anlattığı ritüellere kendisi inanıyor muydu? Ritüelleri fiiliyatta icra edenlerin bu ritüellere inandığı gibi inanıyor muydu? Soru belki göründüğü kadar boş değil? İlkeler pratikte tesirini filli olarak yitirdiğinde ethostan etiğe geçildiği çok uzun zamandan beri bilinir. Normlar ölmek üzereyken emanetçiye bırakılmaya başlanır. İnanç açısından, pratik açısından, inancın pratiğe dökülmesi açısından, pratikte işleyen şemalardan (şu şekilde: binmek, bu iyidir; inmek, bu kötüdür, batıya, dişi olana gitmektir, vb), Pisagorcuların *sustoichiai*'leri gibi (sınırlı, sınırsız gibi göreceli soyut karşıtlıkların hâlihazırda söz konusu olduğu) bir karşıtlıklar skalasına geçiş ne içerir? Peki, etnologlar ne yapar (Hertz'in sağ ve sol el üzerine yazdıklarını yeniden okuyun), karşıtlıklar skalası inşa etmekten başka? Filolog, filologların eserlerini tetkik eder. Ancak bu eserler, en başından itibaren filolojik bir eser olduklarından bihaber, dolayısıyla nesnelerini dönüştürdükleri şeyden bihaber (yani efsanenin, pratik sorunlara pratik bir cevap olmaktan çıkıp entelektüel sorunlara entelektüel bir cevaba dönüştüğü süreçten bihaber) eserlerdir. Pratiğin nesnelleştirilmesinin pratiğin kendisinde yarattığı tahrif (örneğin özellikleri iki sütunda dağıtmaktan ibaret olan işlem; sol/sağ, dişi/erkek, ıslak/kuru, vb), gözden kaçmaya meyillidir, zira bu tahrif, pratiği etnolojik bir nesne olarak teşkil etmek için etnoloğun gerçekleştirmek zorunda olduğu işlemin kurucu öğesidir. Pratiği (örneğin ritüeli) bir gösteri olarak; bir anlatının, tasvirin, özetin ve daha sonrasında da bir yorumun nesnesi olabilecek bir temsil

olarak teşkil eden başlangıç işlemi, temel bir tahrife sebebiyet verir. Kaydın ve teorinin etkisini, teoride kayıt altına alma riski karşısında, bu tahrifin teorisini yapmak gerekir.

İşte tam da burada, sıklıkla kullandığım "eleştiri" kelimesi felsefedeki en klasik anlamını alır. Sosyal bilimin gerçekleştirmeme lüksü olmadığı (aksi takdirde nesnesini kaybedecektir) işlemlerin bazıları (bir şema yapmak, soy şeceresini çıkartmak, bir diyagram çizmek, bir istatistik tablosu oluşturmak gibi), kurgular üretir (bu kurguların bizatihi kendilerini nesne olarak incelersek o zaman durum başkadır). Kuşkusuz felsefe ve mantık, nesnelleştirme işleminin bizatihi kendisini nesne olarak almayan pratik sezgiye dair her bir nesnelleştirme başlangıcının, su yüzüne çıkardığı güçlükler üzerine bir tefekkürden doğmuşlardır. Bunun bilincine vardım, zira bir pratikler bütününü ve ritüel sembolleri teorileştirme faaliyetinin mantığı, sanırım beni Sokrates öncesi büyük rahiplerin/büyücülerin durumuna tamamıyla benzer bir durumda bulunmaya sevk etti. Örnek olarak ritüellerin mantığının tahlili sırasında, ne yapacağımı çok fazla bilemediğim, büyük tezatlıklar serisinin (kuru/yaş, baharatlı/yavan, erkek/dişi, vb) içerisine sokmakta zorlandığım ve hepsinin birleşme ve ayrılma, Empedokles'in dediği gibi *philia* ve *neikos* ile ilişkili olduğu tezatlıklarla karşılaşıyordum. Saban demiri ve toprak, bunları birleştirmek gerekir; hasat ve tarla, ayırmak gerekir. Sembollerim ve işlemcilerim vardı: ayırmak ve birleştirmek. Oysa bu iki işlemciyi Empedokles hâlihazırda soyutlamıştı. Bunlara mantıki ilkeler olarak iş gördürüyordu. Bu demektir ki; Empedokles'in eseri gibi bir nesne üzerine çalıştığımızda metnin bir ürün olarak ortaya çıktığı işlemin teorik statüsü üzerine düşünmemiz gerekir. Okumamız, kalemle iştigal etmiş birini, bir okuyucuyu okuyan bir okuyucunun, kalemle iştigal eden birinin okumasıdır. Dolayısıyla bu tür bir okumanın, kalemle iştigal etmiş kişinin aşikâr farz ettiği her şeyi aşikâr farz etme ihtimali çok güçlüdür, okumanın epistemolojik ve sosyolojik bir eleştirisini

yapmak dışında. Okuma faaliyetini ve okunmuş metni, kültürel üretim ve aktarım tarihinin içerisinde yerli yerine koymak, okuyucunun nesnesiyle ilişkisini ve aynı zamanda bu nesnenin bizatihi içerdiği nesneyle ilişkiyi denetim altında tutma şansını kendine vermektir.

Bu çifte eleştirinin, metnin eksiksiz bir eleştirisinin esası olduğuna ikna etmek için bizatihi "okuma"yı varsayan metinlerin yapısal "okuma"sının ortaya koyduğu sorunlardan bazılarını (ki yapısal okuma bu soruları kendi kendine sormaz) hatırlamak yeterli olacaktır. Bunun için hızlıca Tiresias'ın kehanetine geri dönmek ve âlimane bir geleneğin geçmişinde ne kadar geriye gidilirse gidilsin, etnolojik anlamda katışıksız bir belge bulunamayacağını, Homer'de bile katışıksız, yani pratik halde bir ritüele dair hiç bir şey olmadığını göstermek istiyorum. Etnologun sadece ve sadece sistematik kayıt aracılığıyla oluşturduğu, bütünleştiren ve senkronize eden (mesela genel bir şema ile) külliyat, çoktan kendi başına bir kurgudur: Hiç bir yerli [alan içi fail], yorumcunun çözümleme amacıyla teşkil ettiği ilişkiler sisteminin tamamına aynı derecede vakıf değildir. Birbirinden tamamen farklı dönemlerin eserlerinin içerisinden çekilip alınmak suretiyle teşkil edilen korkunç sosyolojik külliyatlar bir yana, bu durum yazıya dökülmüş anlatının vücuda getirdiği kayıt için daha da doğrudur. Anakronizm[105] sorunlu olan tek kısım değildir: Gerçekten de aynı eser içerisinde, farklı kuşaklara ve orijinal materyalin (bu durumda ritüelin) farklı kullanımlarına tekabül eden, ancak metnin bütünleştirdiği farklı dönemlere ait ve farklı seviyelerde semantik katmanlar söz konusu olabilir

Örneğin Tiresias'ın kehaneti bir birincil anlamlar serisini ortaya koyar: Tuzlu ile yavan, kuru ile ıslak, kısır ile doğurgan, herek ile kürek (sonra ağaç), denizci ile köylü, göçebelik (ya da

105 Ç.N: Anakronizm: Bir tarihsel inşa veya anlatıda unsurular arasındaki tutarsızlık.

değişim) ve yerleşik (ya da durağanlık) arasındaki karşıtlıklar gibi. Burada cinsel ve tarımsal sembolleri seferber eden bir doğurganlık ritüelinin izleri görülebilir, toprağa saplanan herek bir ölüm ve diriliş ritüelidir, cehenneme inişi ve ecdat kültünü çağrıştırır. Ama bu etnolojist "okuma", yazarın birincil öğeleri maruz bıraktığı yeniden yorumlamanın anlatıyı ne kadar etkilediğini gözden kaçırır. Yani, diğer bir deyişle, efsanevi-ritüel öğeler sadece etnolojik anlamda, yani Yunan kültürüne ilişkin olarak oluşturdukları sisteme müracaatla anlaşılamazlar; eseri, anlatıyı oluşturan ilişkiler sistemine ve profesyoneller tarafından üretilen ve yeniden üretilen âlimane kültüre yerleştirildiklerinde yeni bir anlam kazanırlar.

Mesela Tiresias örneğinde ritüel, eserdeki yapısal değerini Penelope ile Ulyses'in buluşmasının zaruri önkoşulu olmasından edinir. Söz konusu ritüel, Ulyses'in Penelope ile buluşmasından evvel anlatması gereken hikâye olarak Homeros'un devreye soktuğu eskatolojik[106] efsane ile neslin ya da türün sürdürülmesi arasındaki ilişkiyi düşündürür: Toprağa, eve ve tarıma dönüş, denizcinin mahkum olduğu sonsuz tenasühler serisinin sonudur; bu, seçilmiş bir azınlığa mahsus, olandan ve gelecekte olabilecekten muaf olma olasılığının aristokratik bir teyididir (bu, Pindar'da da görülür); ailesiyle birlikte denizden uzakta mutlu bir yaşlılık geçiren tarımcı kralın sürekliliğine bir giriştir (bu, Odyseus'ta sözü edilen Menelas'ın sarayını düşündürür); aynı zamanda mutluluğun, doğurganlığın, refahın, sülalenin sürekliliğinin, kutlamanın, öte dünyada seçilmişliğin makamı olarak tarımın dünyasıdır. Kısaca bu, Ulyses'in bütün bir deniz macerasının ebedi başlangıcında, insani varlığını ve bir tenasühler serisinden çıkabilme imkânını sembolize eder. Bu durum ise birincil temaların her birine ikincil, ezoterik bir anlam verir, örneğin, deniz artık tuzlu, kuru ve kısır değildir, sonsuz tekrarının içinde

106 Ç.N: Eskatoloji: Teoloji ve Felsefe arasında konumlanan, insanlığın nihai kaderi veya dünyanın sonuna ilişkin tefekkür.

oluşumun ve geleceğin, ebedi bir başlangıç olarak insan varlığının sembolü haline gelir.

Jean Bollack ile yaptığım çeşitli tartışmalara dayanan bu analiz - ki bu gibi durumlarda söylendiği gibi muhtemel yanlışlıkladan benim sorumlu olduğum bilinmelidir -etnolojist okumanın bihaber olduğu sözel-okuma dışı bir kültürle, okumaya dayanan, âlimane bir kültür arasındaki farkı ve birinden diğerine geçişin mantığını anlamak için önem arz ediyor. Bir *eser*, yani özellikle bir profesyonel tarafından oluşturulmuş -ve Hopi[107] ya da Kabil dili veya efsane-ritüel sistemi gibi, birbirini izleyen nesillerin çabasıyla pratikte teşkil edilmemiş- bir sistem üzerinde çalıştığımız andan itibaren, eserin dolaşıma soktuğu kültürel özellikleri, mazur görülemez bir indirgemeye tabi tutmaksızın basit etnografik malumat unsurları olarak ele alamayız. Bu eleştiri, akademik hümanizmi bir ritüel eylemi haline getiren kutsayıcı önyargıya değil (bu noktada Durkheim'ın *Fransa'da Pedagojik Gelişim*'i[108] tekrar okunmalıdır) tamamen bilimsel nedenlere dayanır: Etnografik unsurların her biri anlamını, çalışmanın içinde kök saldığı bağlamdan ve çalışmanın açıkça ve örtük biçimde değindiği (demek ki yazarın kendisi de başka yazarlarla ilişkidedir) güncel ve geçmiş çalışmaların bütününden alır. Okumaya dayanan âlimane kültür kendini atıf ile tanımlar; sürekli birbirine atıfta bulunan bir atıflar oyunundan ibarettir; birbirinden ayrılamaz biçimde ihtilaflar ve hürmetler, mesafeli durmak ve alaka göstermekten oluşan bir atıflar evrenidir söz konusu olan. Gerçek manada kalemle iştigal eden biri veya yorumcu gibi bu yazı evreninde kendini evinde hisseden biri için, Ulyses, şarap koyuluğundaki denizlerde dolaşan, deniz gezgini ve bereket tanrısı Dionysos'u çağrıştıracak ve Ulyses'in de Dionysos gibi cehenneme indiğini akla getirecektir. Hereğin toprağa saplanması konusunda yorumcu, Athena ile Poseidon'un savaşını ha-

107 Ç.N: Hopiler: ABD'de yaşayan bir Kızılderili halk.

108 Emile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, 1938.

tırlamayı ihmal etmeyecektir. Ama şurası da mümkündür ki -ve burada inancın özgün niteliği sorunu geri gelir- Homer, kültürel oyunun en akademik safhalarını tanımlayan oyunsal, Helenistik ilişkiyi kültürel temalar üzerinden devam ettiremez. Oysa ikincil, eskatolojik anlam, Homer'in yaptığı gibi birincil, tamamen ritüele özgü birincil anlamı ortaya çıkarmadan anlaşılamaz; ki bu birincil anlam, kendinden menkul biçimde verilebilir çünkü yazar da okuyucular da onunla aynı seviyede konumlanır. Toprağa dönüş, ritüel pratiği oluşturan bu bilinçdışı tezlerden biri tarafından ecdadın dünyasına geri dönüşün, soyun devamını simgeleyen toprağa, ecdadın dünyasına saplanan ana direğin karşılığı olarak kabul edilebilir (burada akla cehenneme iniş gelir). Aynı ispat Hesiod ve onun neredeyse etnografik bir düğün ritüeli bahsi ve bu ritüelin felsefi yeniden yorumunu içeren Prometeus efsanesi anlatısıyla da yapılabilir. Yeniden yorumlama oyunu tamamen özgür değildir; yorumlayan anlatıcının (Homeros, Hesiod ya da Kabil şairi) ilk seviyedeki yapı ile dolaysız bir yakınlığı, bu yapı hakkında bir tür yapısal sezgisi olduğunu varsayar ki bu da canlı bir kültürle canlı bir ilişkiyi belirtir.

Ama bu pratik sezgi, pratik ritüellerin içerdiği pratik sezgiye vakıf oluş, zamanla aşınır, ya da daha kesin bir ifadeyle, aynı kültürel gelenekten gelmelerine rağmen, *lectores* pozisyonunda olmaları hasebiyle, bu pratiklerle tamamen farklı bir ilişki kuran faillerde yok olur. Ve bu da onlar bunun *farkına varmadan* olur. Bu yüzden anakronizm, kültüre ilişkin genel tavıra içkindir; gelenekten okuryazar olan kişi, kültürünü canlı biçimde yaşar ve hayatını öncüllerinin çağdaşı gibi sürdürür. Dil ve kültür değişir çünkü değişen bir dünyada ayakta kalırlar. Bir mısraın, bir özdeyişin veya bütün bir eserin anlamı, aynı anda onları anlayanlara eş zamanlı olarak sunulan özdeyişler, mısralar veya eserlerin ait olduğu genel evrenin değişmesi ile değişebilir. Bu da ortak olanaklar uzamı olarak adlandırılabilir.

Anakronizm eseri zamansızlaştırır, onu zamandan kopartırken (akademik okumanın yaptığı gibi) aynı zamanda sürekli yenilenen, hem sadık hem vefasız yorumlama aracılığıyla durmadan "güncelleştirerek" zamana yerleştirir. *Lector*'un edebi yeniden yorumlaması, edebi bir geleneğin eserlerine uygulandığı ve yeniden yorumlamanın mantığı, yorumlanan şeyin mantığıyla aynı olduğunda bu süreç tamamlanır. Bu da mitolojinin efsaneleştirildiği efsanelerin örneksemeli yeniden yorumlanmasından Platon'da olduğu gibi efsanenin paradigmatik kullanımına ya da örneksemenin pratik kullanımından Aristo'daki şekliyle bizatihi örneksemenin sorgulanmasına geçişin sosyal ve epistemolojik koşulları sorusunu akla getirir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AÇILIMLAR

1

Sosyal Uzam ve Sembolik İktidar[109]

Sonuçları *La distinction*'da ortaya konmuş araştırmamın temelindeki teorik ilkeleri sunmaya ve kültürel geleneklerin farklılıkları nedeniyle okuyucunun gözünden kaçması en muhtemel bazı teorik içerimleri, bir *sunumun* sınırları içerisinde, açığa çıkartmaya gayret etmek istiyorum. Çalışmamı iki kelimeyle nitelendirmem, yani bugün çokça yapıldığı üzere ona bir etiket biçmem gerekirse yapısalcılık kelimesini, bu kelimeye Sassure'cü veya Lévi-Strauss'cu geleneklerin atfettiği anlamdan çok farklı bir anlamda kullanarak inşacı yapısalcılık veya yapısal inşacılıktan bahsedebilirim. Yapısalcılık veya yapısalcıdan kastettiğim, Lévis-Strauss veya Sassure'de olduğu gibi, sadece sembolik sistemlerde, dilde, mitte, vb'de değil, sosyal dünyanın bizatihi kendisinde, faillerin bilinç ve iradesinden bağımsız olarak pratik ve tahayyüllerine yön vermeye ve bunarı şekillendirmeye muktedir nesnel yapıların mevcut olduğudur. İnşacılıktan kastettiğim ise bir taraftan habitus olarak adlandırdığım şeyin kurucu unsurları olan idrak, düşünce ve eylem şemalarının, diğer taraftan ise

109 Mart 1986'da, San Diego'da sunulan Fransızca konuşma metni.

sosyal yapıların ve özellikle alan olarak adlandırdığım şeylerin ve grupların, bilhassa genel olarak sosyal sınıf olarak zikredilen şeylerin sosyal yaratımın bir ürünü olduklarıdır.

Bu netleştirmenin burada özellikle kendini dayattığı kanısındayım. Örnek olarak sadece *La reproduction*'u[110] biliyor olmak beni, bazı yorumcuların yapmakta tereddüt etmediği gibi, yapısalcılar arasına sokmaya sevk eder, oysa kuşkusuz "inşacı" olarak algılanmamı haklı çıkaracak çok daha önceki çalışmalarım (aynı konular üzerine tipik "inşacı" çalışmaların ortaya çıkışından bile önce olacak kadar eskidirler) bilinmez. Örneğin, *Rapport pédagogique et communication* başlıklı bir kitapta[111], yanlış anlama vasıtasıyla ve içerisinde hatta yanlış anlamaya rağmen, sosyal bir anlama ilişkisinin nasıl inşa edildiğini gösterdik; hocalar ve öğrencilerin, iletişim durumunun asgari bir tanımı için, maliyet ve riskleri asgari düzeye çekme kaygısı tarafından örtük biçimde yönlendirilmiş bir nevi örtük işlem vasıtasıyla nasıl anlaştıklarını ortaya koyduk. Aynı şekilde bugün, "Hocalığa Dair İdrak Kategorileri" başlıklı bir çalışmada[112], profesörlerin, öğrencilerinin ve bu öğrencilerin performanslarının ve kıymetlerinin imgelemini kurarken kullandıkları idrak ve değerlendirme kategorilerinin ve aynı kategoriler tarafından yönlendirilen tercih ve seçme pratikleri doğrultusunda, bizatihi kendi meslektaş gruplarını ve profesörler zümresini oluşturmalarının, doğuş ve işleyişini tahlil etmeye çalışıyoruz. Bu parantezi kapatarak konuma geri dönüyorum.

110 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La Reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement* [Yeniden üretim, eğitim sistemine dair bir teori için ilkeler], Paris, Editions de Minuit, 1970.

111 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Monique de Saint-Martin, *Rapport pédagogique et communication* [Pedagojik ilişki ve iletişim], Paris, Mouton et Cie, 1968.

112 Pierre Bourdieu, Monique de Saint-Martin, "Les catégories de l'entendement professoral", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.1, No: 1-3, 1975, ss. 68-93.

Çok genel olarak söylemek gerekirse antropoloji, sosyoloji veya tarihte olduğu gibi, sosyal bilimler görünürde uyumsuz iki bakış açısı, görünürde uzlaşmaz iki perspektif arasında gidip gelir: nesnelcilik ve öznelcilik veya başka bir ifadeyle fizikalizm ve (fenomonolojik, semiyolojik, vb farklı renkler alabilen) psikolojizm. Bir taraftan, geleneksel Durkheimcı ilke doğrultusunda, "sosyal olgulara şeyler gibi muamele edebilir" ve böylece olguların, sosyal varoluşta tanıma -veya yanlış tanıma- nesneleri oluşlarına borçlu oldukları her şeyi bir tarafa bırakabilir. Diğer taraftan, sosyal dünyayı faillerin bu dünya üzerine yaptıkları tahayyüllere indirgeyebilir ve sosyal bilimlerin görevi de böylece sosyal özneler tarafından çıkarılan "özetin özetini" (*account of the accounts*) çıkarmaktan ibaret olur.

Bu iki duruşun bilimsel pratikte bu derece radikal ve karşıtlık içerisinde ifade edildikleri ve uygulandıkları nadirdir. Durkheim'ın, Marx ile birlikte, nesnelci duruşu kuşkusuz en tutarlı biçimde ifade eden olduğunu biliyoruz: "Sosyal hayatın, bu hayata iştirak edenlerin kavrayışıyla değil bilinci aşan derin nedenlerle açıklanması gerektiği fikrinin verimli olduğu kanısındayız" diyordu. Ancak, iyi bir Kantçı olarak bu gerçekliğin ancak mantıksal araçlar uygulamaya konarak kavranılabileceğini de bilmiyor değildi [uygulamalı akılcılık]. Bununla birlikte nesnelci fizikalizm, sıklıkla sınıflamaları "işlemsel" bölmeler veya "nesnel" kopuş ve süreksizliklerin (örnek olarak dağılımlarda) mekanik bir kaydı olarak kavrama şeklindeki pozitivist eğilimle birleşir. Öznelci görüşün en katıksız ifadelerini kuşkusuz Schütz ve etnometodologlarda buluruz. Örnek olarak Schütz, Durkheim'ın söylediğinin tamamıyla tersini söyler: "Sosyal bilimcinin (*social scientist*) gözlemsel alanı, sosyal gerçeklik, içerisinde yaşayan, eylemde bulunan, düşünen beşeri varlıklar için hususi bir anlama ve usa yatkınlık yapısına sahiptir. Ortak kanının bir dizi inşası vasıtasıyla, gündelik hayatlarının gerçekliği olarak kavradıkları bu dünyayı önceden seçmiş ve yorumlamışlardır. Davranışları-

nı, onları güdümleyerek belirleyen bu düşünce nesneleridir. Bu sosyal gerçekliği kavramak için *social scientist* tarafından inşa edilen düşünce nesneleri, kendi sosyal dünyalarında kendi gündelik hayatlarını yaşayan insanların ortak yargısının düşüncesi tarafından inşa edilmiş düşünce nesnelerine dayanmalıdır. O hâlde, sosyal bilimlerin inşaları adeta ikinci derecede inşalardır, yani sosyal sahnede aktörler tarafından yapılmış inşaların inşalarıdır"[113]. Karşıtlık eksiksizdir: Birincisinde, bilimsel bilgi ancak ve ancak -Durkheim'da "önfikir", Marx'ta ise "ideoloji" olarak adlandırılan- birincil tahayyüllerden kopuşla elde edilir. Bilinçdışı nedenlere götürecek olan bu kopuştur. İkincisinde ise bilimsel bilgi ortak kanının bilgisinin devamı niteliğindedir, zira sadece ve sadece "inşanın inşasıdır".

Bu karşıtlığı, Richard Bendix ve Benett Berger'in gösterdikleri gibi, sosyal bilimlerde bolca bulunan bu en uğursuz kavram çiftlerinden (*paired concepts*) birini biraz kabaca ifade ettiysem, çalışmamın en değişmez ve benim gözümde en önemli maksadının bu karşıtlığı aşmak olmasındandır.

Anlaşılmaz gözükme pahasına, bir cümlede bugün sunduğum bütün analizin bir özetini verebilirim: Bir taraftan, sosyoloğun, faillerin öznel tahayyüllerini uzak tutarak nesnelci momentte inşa ettiği nesnel yapılar, öznel tahayyüllerin temelidirler ve etkileşimler üzerinde etkili olan yapısal tazyikleri teşkil ederler. Ancak diğer taraftan, bu yapıları dönüştürmeyi veya muhafaza etmeyi hedefleyen, bireysel veya kolektif gündelik mücadelelerin izahını özellikle vermek istiyorsak bu tahayyüller akılda tutulmalıdır. Bu, nesnelci ve öznelci momentin diyalektik bir ilişki içerisinde oldukları anlamına gelir. Örneğin öznelci moment, onu ayrı olarak aldığımızda etkileşimci veya etnometodolojik analizlere yakın gözükse de radikal bir farklılıkla onlardan ayrı-

113 Alfred Schütz, *Collected Papers*, Vol.1, *The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff Publishers, 1962-1966, s.149.

lır: Bakış açıları oldukları gibi kavranılır ve tekabül eden faillerin yapı içerisindeki konumlarıyla ilişkilendirilir.

Yapılar ve tahayyüller arasında kurulan yapay karşıtlığı gerçekten aşmak için, Cassirer'in tözcü olarak adlandırdığı ve kendini gündelik hayatın dolaysız sezgisine bırakan gerçekliklerden (bireyler, gruplar) başka hiçbir gerçeklik tanımamaya sevk eden düşünme tarzından da kopmak gerekir. Yapısalcı devrim olarak adlandırılması gereken şeyin en önemli katkısı, sosyal dünyaya ilişkisel bir düşünme tarzı uygulamış olmasından ibarettir; bu, modern matematiğin ve fiziğin, gerçeği tözlerle değil de ilişkilerle özdeşleştiren düşünme tarzıdır. Durkheim'ın bahsettiği "sosyal gerçeklik" görünmez bir ilişkiler bütünüdür; birbirlerine dışsal ve birbirlerine göre tanımlanan (yakınlık, bitişiklik, mesafe ya da göreceli konuma göre -üstte veya altta veyahut arada veya ortada) bir konumlar uzamını teşkil eden bizatihi bu ilişkilerdir. Sosyoloji, nesnelci momentinde, bir sosyal topolojidir; bir *analysis situs*'dur, Leibniz'in zamanında matematiğin bu yeni kolunun adlandırıldığı gibi, göreceli konumların ve bu konumların arasındaki nesnel ilişkilerin analizidir.

Bu ilişkisel düşünme tarzı, *La distinction*'da sunulan inşanın çıkış noktasıdır. Ancak, diyagramların (ve faktöriyel analizin) kullanımına rağmen, uzamın yani ilişkilerin okurun gözünden kaçması pek muhtemeldir: Çünkü bir taraftan tözcü düşünme biçimi daha basittir, daha "doğal"dır[114]; diğer taraftan ise sosyal uzamı inşa etmek ve gözler önüne sermek için kullanmak zorunda kaldığımız araçlar, sıklıkla olduğu gibi, ulaşmaya imkân tanıdıkları sonuçları gizleme riski taşırlar.

İşgal ettikleri konumları nesnelleştirmek için inşa edilmesi gereken gruplar, bizatihi bu konumları gizlerler. Böylece örnek olarak *La distinction*'un egemen sınıfın fraksiyonlarına hars edil-

114 Ç.N: Doğası böyleymiş gibi doğrudan, doğal olarak bu düşünceye yönelmemiz anlamında.

miş bölümünde, iktidar alanı olarak adlandırdığım iktidara ilişkin konumlar uzamındaki konumları görmek yerine, söz konusu bölümü bahsi geçen fraksiyonların farklı yaşam tarzlarının bir tasviri gibi okuruz (Parantez: Kelime değişiklikleri, görüldüğü üzere, *ruling class* [yönetici sınıf] fikriyle bağlantılı olağan tahayyülden kopuşun hem şartı hem de ürünüdür).

Sosyal uzamı, sunumun bu noktasında, bölgelere ayrılmış bir coğrafi uzamla kıyaslayabiliriz. Ancak bu uzam öyle inşa edilmiştir ki içerisinde bulunan failler, gruplar veya kurumlar, bu uzamda birbirlerine yakın oldukları ölçüde müşterek özelliklere, uzak oldukları ölçüde ise daha az ortak noktalara sahiptirler. Kâğıt üzerindeki uzamsal mesafeler sosyal mesafelere denk gelir. Ancak gerçek uzamda durum tam anlamıyla böyle değildir. Sosyal uzamda birbirine yakın insanların -zaruret veya tercih neticesinde- coğrafi uzamda da birbirlerine yakın bulunmaları hasebiyle, uzamsal ayrım eğilimini hemen hemen her yerde gözlemlesek de sosyal uzamda birbirinden çok uzak insanlar, fiziki uzamda, en azından kısa ve aralıklı biçimde, karşılaşabilir ve etkileşim içerisine girebilirler. Ampirisist yatkınlıklara doğrudan bir tatmin sağlayan etkileşimler, -ki bunları gözlemleyebilir, filme çekebilir, kayda alabilir, kısacası bunlara elle dokunabiliriz- içerisinde gerçekleştikleri yapıları gizlerler. Bu, görünenin, doğrudan verili olanın, kendisini belirleyen görünmeyeni gizlediği durumlardan biridir. Böylece, etkileşimin gerçekliğinin kendisini gözleme sunan etkileşimde hiçbir zaman bütünüyle bulunmadığını unuturuz. Yapı ve etkileşim arasındaki ve buradan hareketle araştırmanın gerekli bir momenti olarak savunduğum yapısalcı bakış ve etkileşimci denen bakışın her türü (özellikle etnometodoloji) arasındaki farkı göstermek için bir örnek yeterli olacaktır. Alçakgönüllülük stratejileri olarak adlandırdığım şeyi, yani nesnel uzamdaki hiyerarşilerin birinde üst bir konum işgal eden faillerin, durmaksızın var olmaya devam eden sosyal mesafeyi sembolik anlamda yadsıyarak [veya bu nesnel mesafe

yokmuş gibi davranarak] mesafenin bu katıksız biçimde sembolik inkârıyla bağlantılı ikrar kazançlarını ellerinde toplamalarını düşünüyorum. "Sade biri", "kibirli değil", vb yadsıma cümleleri mesafenin ikrarını içerir. Zira bu cümleler içlerinde her zaman örtük bir ifade barındırır: "Bir dük için basit biri", "Bir üniversite profesörü olarak kibirli değil". Kısacası, yakınlık ve mesafe avantajlarına, yani mesafeye ve bu mesafenin sembolik inkârının sağladığı mesafenin ikrarına aynı anda sahip olacak şeklide nesnel mesafelerden faydalanabiliriz.

İçerisinde belirdikleri etkileşimlere indirgenemez bu nesnel ilişkileri somut biçimde nasıl kavrayabiliriz? Bu nesnel ilişkiler, sosyal evrenin sahnesi olduğu nadir ürünlere sahip olma rekabetinde, bir oyundaki kozlar gibi etkili veya etkin olan veyahut olabilen kaynakların dağılımı noktasında işgal edilen konumlar arasındaki ilişkilerdir. Ampirik çalışmalarıma göre, bu temel sosyal iktidarlar, farklı biçimlerinde ekonomik sermaye, kültürel sermaye ve farklı sermaye türlerinin idrak ve ikrar edildiği andan itibaren aldığı biçim olarak sembolik sermayedir. Böylece failler genel sosyal uzamda, ilk aşamada sahip oldukları farklı türlerdeki sermayenin genel hacmine göre, ikinci aşamada ise sermayelerinin yapılarına, yani farklı türlerdeki ekonomik ve kültürel sermayelerinin sahip oldukları toplam sermayenin hacmindeki göreceli ağırlığına göre dağılırlar.

Özellikle *La distinction*'da önerdiğim tahlillerin okumasındaki yanlış anlama, kâğıt üzerindeki sınıfların gerçek gruplar olarak kavranma riskini taşımalarından kaynaklanmaktadır. Bu gerçekçi okuma, sosyal uzamda benzer veya yakın konumlar işgal eden faillerin, benzer koşullar içerisinde bulunmaları; benzer belirlenmelere maruz kalmaları; benzer yatkınlıklar ve çıkarlara sahip olmaları, dolayısıyla da benzer pratikler üretmeleri noktasında sosyal uzanın bu yönde inşa edilmiş olması hasebiyle nesnel anlamda kabul görür. İşgal edilen konumda edinilmiş yat-

kınlıklar, Goffman'ın *sense of one's place* olarak adlandırdığı şeyi, yani söz konusu konuma uyumu içerir. Fransızcada "gösterişsiz insanlar"[115] olarak adlandırılan kişileri, karşılıklı etkileşimlerde yerlerini "gösterişsizce" bilmeye, diğerlerini ise "mesafeleri korumaya" veya "yerlerini tutmaya", "karışmamaya" sevk eden bu *sense of one's place*'dır. Bu arada belirtmek gerekir ki; bu stratejiler tamamıyla bilinçdışı olabilir ve çekingenlik veya burnu büyüklük olarak adlandırılan şeyin biçimini alabilirler. Aslında, sosyal mesafeler vücutta veya daha doğru bir ifadeyle vücutla, dille, zamanla olan ilişkide tecessüm etmiştir (öznelci bakışın gözden kaçırdığı, pratiğin yapısal taraflarıdır bunlar).

Bu *sense of one's place* ve sempati veya antipati olarak yaşanan habitus yakınlıklarının, her türlü, tercih, arkadaşlık, aşk, evlilik, birleşme, vb bütün sürekli ve bazen hukuki anlamda tescil edilmiş ilişkilerin temelinde olduğunu eklersek bütün bunların, kağıt üzerindeki sınıfların gerçek gruplar olduğunu düşünmeye, uzam daha iyi inşa edildiği ve bu uzamda ayrıştırılan birimler daha küçük olduğu ölçüde bu grupların daha gerçek olduğunu düşünmeye sevk ettiğini görürüz. Bir siyasal hareket veya sendika kurmak istiyorsanız uzamın aynı bölümünden insanları bir araya toplama şansınız (örneğin, diyagramın[116] kuzey-batı istikametinde yer alan entelektüeller tarafından), diyagramın dört bir yanından insanları bir araya getirme şansınızdan çok daha fazladır.

Ancak, nasıl öznecilik yapıları karşılıklı etkileşimlere indirgemeye sürüklüyorsa, nesnelcilik de eylem ve karşılıklı etkileşimleri yapıdan çıkarmaya meyleder. Böylece temel hata, Marx'taki teorisist hata, kâğıt üzerindeki sınıfları gerçek sınıflar gibi ele almak ve koşulların, belirlenmelerin dolayısıyla yatkınlıkların sosyal uzamdaki konum özdeşliği temelli nesnel homojenliğin-

115 Ç.N: Tam Türkçe karşılığı "sıradan-basit-gariban insanlar".

116 Ç.N: Bourdieu'nün *La distinction*'da, toplumsal uzamın topografyasını ortaya koyduğu diyagram.

den, tek vücut olmuş grup olarak sınıfın mevcudiyeti sonucuna varmaktır. Sosyal uzam kavramı, sosyal sınıflar hususunda nominalizm-realizm alternatifinden kaçınmayı sağlar. Sosyal sınıfları *corporate bodies* (kalıcı temsil organlarına, kısaltmalara, vb sahip kalıcı gruplar) olarak vücuda getirmeye yönelik siyasal faaliyet, bir araya getirmek, birleştirmek, grup şeklinde teşkil etmek istediği failler sosyal uzamda ne kadar birbirlerine yakınsa (yani kâğıt üzerinde ne kadar aynı sınıfa aitlerse) o kadar başarılı olma şansına sahiptir. Marx'ın sınıfları, gerçekliğe oturan dolayısıyla teori etkisi yaratmaya, -Yunancada *theorein* görmek demektir- yani taksimlere ilişkin bir bakış dayatmaya muktedir bir teoriyle donandığı ölçüde başarılı olma şansı yüksek bir siyasal faaliyet tarafından teşkil edilmeyi bekleyen sınıflardır.

"Teori etkisi" kavramı ile katıksız fizikalizmden, nesnelci safhanın kazanımlarından vazgeçmeksizin çıkma şansı yakalarız: Gruplar -örneğin sosyal sınıflar- *teşkil edilmeyi* bekleyen mefhumlardır. "Sosyal gerçeklikte" verili değillerdir. E.P. Thompson'un meşhur kitabının başlığını kelimesi kelimesine almak gerekir: *The Making of English Working Class*[117]. Kendisini işaret eden "işçi sınıfı", "proletarya", "işçiler", "işçi hareketi", vb kelimelerle veya kendisini ifade ettiği varsayılan örgütler, kısaltmalar, sekretarya, bayraklar, vb teşkilatlarla bugün bize göründüğü şekliyle işçi sınıfı, nesnel gerçeklikte temeli olan (Durkheim'ın din için, temeli olan bir yanılsama derken işaret ettiği anlamda) insan eli değmiş tarihsel bir yaratımdır. Ancak bu, her şeyi her şekilde ne teoride ne de pratikte inşa edebileceğimiz anlamına gelmez.

O hâlde, sosyal fizikten sosyal fenomenolojiye geçmiş bulunuyoruz. Nesnelcilerin bahsettiği "sosyal gerçeklik" aynı zamanda bir idrak nesnesidir de. Sosyal bilim, nesne olarak hem bu gerçekliği hem de bu gerçekliğin idrakini, yani nesnel sos-

117 E.P. Thompson, *The Making of English Working Class*, Londra, IICA, 1963 [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007].

yal uzamdaki konumlarına göre faillerin bu gerçekliğe ilişkin perspektiflerini, bakış açılarını almalıdır. Sosyal dünyaya ilişkin kendiliğinden bakış açıları, etnometodologların bahsettiği *folk theories*'ler veya benim kendiliğinden sosyoloji olarak adlandırdığım şey ve elbette âlimane teoriler ve sosyoloji de sosyal gerçekliğin bir parçasıdır ve Marksist teori gibi tamamıyla gerçek bir inşa iktidarı edinebilirler.

Ön fikirlerden, ideolojilerden, kendiliğinden sosyolojiden, *folk theories*'lerden kopuş bilimsel yöntemin kaçınılmaz ve zorunlu bir momentidir. Sosyal dünyanın görüngüsel bir okumasıyla yetinen sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji ve sosyal psikolojinin tüm biçimlerinin yaptığı gibi, ciddi hatalarla karşı karşıya kalmaksızın bundan tasarruf edemeyiz. Ancak, ikinci aşamada, nesnel gerçekliği inşa etmek için uzaklaştırdığımız şeyi [sosyal fenomenolojiyi] yeniden devreye sokarak ikinci daha zor bir kopuşu, bu kez nesnelcilikten koparak gerçekleştirmek gerekir.

Sosyoloji, sosyal dünyanın idrakinin sosyolojisini, yani bu dünyanın inşasına bizatihi katkıda bulunan dünya görüşlerinin inşasının sosyolojisini içermelidir. Ancak, sosyal uzamı inşa etmiş olmamızdan ötürü biliyoruz ki bu bakış açıları adı üstünde bir açıdan hareketle, yani sosyal uzam üzerindeki belli bir konumdan hareketle bakmadır. Ve şunu da biliyoruz ki; bakış açıları hangi noktadan bakıldıklarına bağlı olduklarından ve her failin uzama ilişkin bakışı bu uzamdaki konumuna bağlı olduğundan farklı hatta uzlaşmaz bakış açıları olacaktır.

Bunu yaparken evrensel özneyi, etnometodologların kendi hesaplarına aldıkları fenomenolojinin aşkın egosunu reddediyoruz. Failler, dünyanın aktif kavrayışına kuşkusuz sahiplerdir. Dünya görüşlerini kuşkusuz inşa ederler. Ancak bu inşa, yapısal tazyikler altında gerçekleşir. Ve hatta beşeri deneyimin evrensel özelliği olarak görünen şeyi, bilindik dünyanın "böyle gelmiş

böyle gider" şeklinde algılanma eğilimini (*taken for granted*) sosyolojik manada bile açıklayabiliriz.

Sosyal dünya aşikâr olarak algılanıyor ve Husserl'in ifadesiyle doksik kipte[118] kavranıyorsa bu durum, faillerin yatkınlıklarının, habituslarının, yani sosyal dünyayı kavradıkları zihnî yapıların büyük ölçüde sosyal dünyanın yapılarının içselleştirilmesinin ürünü olması sebebiyledir. Algıya dair yatkınlıklar konuma göre ayarlanmaya meyilli olmalarından ötürü, en yoksun durumda bulunan failler bile dünyayı "böyle gelmiş böyle gider" şeklinde algılamaya ve bu dünyayı, (özellikle bu duruma bir egemenin toplumsal gözüyle baktığımızda) tahayyül edebileceğimizin çok ötesinde bir çoğunlukla kabul etmeye meyillidirler.

Dolayısıyla, sosyal gerçekliğin inşasının ve idrakinin değişmez biçimlerini arama çabası [fenomenolojik ego] farklı şeyleri maskeler: İlk olarak bu inşa, sosyal bir boşlukta gerçekleşmez; sosyal tazyiklere maruz kalır. İkinci olarak yapılandırıcı yapılar, bilişsel yapıların bizatihi kendisi sosyal anlamda yapılandırılmışlardır; zira sosyal bir yaratılış kökenine sahiptirler. Üçüncü olarak sosyal gerçekliğin inşası, sadece bireysel bir teşebbüs değildir, kolektif bir girişim de olabilir. Ancak mikro sosyolojik denilen bakış başka bir sürü şey daha unutur: Çok yakından baktığımızda ağacın ormanı gizlediği gibi, özellikle uzamın inşası eksik olduğunda gördüğümüz şeyi gördüğümüz yeri görme şansımız yoktur.

O hâlde faillerin tahayyülleri, konum (ve bununla bağlantılı çıkarlarına) ve idrak ve değerlendirme şemaları sistemi veya sosyal dünyadaki bir konumun kalıcı deneyimi üzerinden edindikleri bilişsel ve değerlendirici yapılar olarak habituslarına göre değişkenlik gösterir. Habitus, hem pratiklerin üretim şemalarının

118 Ç.N: Doksa: Gündelik hayatın sıradanlığında ve "aşikârlığında" aşina olunan, sorgulanmayan, bütün sıradanlığında kendini kabul ettirmiş, yani sessiz bir ikrarı içinde barındıran inanç veya sosyal pratikler bütünü.

sistemi hem de pratiklerin değerlendirme ve idrak şemalarının sistemidir. Her iki durumda da, habitusun işlemleri, içerisinde vücuda geldiği sosyal konumu ifade eder. Sonuç olarak habitus, sınıflandırmaya müsait, nesnel olarak ayrıştırılmış ancak sadece şifreye, içerisindeki sosyal anlama nüfuz edebilmek için gerekli sınıflayıcı şemalara sahip failler tarafından idrak edilebilecek pratik ve tahayyüller üretir. Böylece, habitus hem bir *sense of one's place* hem de bir *sense of others' place* içerir. Örnek olarak bir giysi, mobilya veya bir kitap için, "küçük burjuva havası veriyor" veya "entelektüel havası veriyor" deriz. Bu yargının mümkinatının sosyal koşulları nelerdir? İlk olarak bu, sınıflama şemaları sistemi olarak beğeninin (veya habitusun), kendisini üretmiş sosyal belirlenmeler üzerinden bir sosyal ahvale nesnel olarak gönderme yaptığını varsayar: Failler, beğenilerine uygun olarak bir arada iyi duran, onlara yakışan veya daha doğrusu konumlarına uyan giyecek, yiyecek, içecek, spor faaliyeti, arkadaş seçerek kendi kendilerini sınıflarlar, kendi kendilerini sınıflandırılmaya tabi tutarlar. Daha doğru bir ifadeyle: Failler, kullanıma hazır hizmet ve mal uzamında, sosyal uzamda işgal ettikleri konuma türdeş bir konum işgal eden malları seçerler. Bir kimseyi en iyi sınıflandıran şeyin kendi sınıflandırmaları olmasının sebebi budur. İkinci olarak "küçük burjuva havası veriyor" gibi bir sınıflayıcı yargı, sosyalleşmiş failler olarak bizim, pratikler ya da tahayyüller ve sosyal uzamdaki konumlar arasındaki ilişkiyi görmeye mahir olduğumuzu varsayar (bir kişinin sosyal konumunu şivesinden hareketle tahmin edebildiğimiz zaman olduğu gibi). Böylece habitus vasıtasıyla, bir ortak kanı dünyasına, aşikâr görünen bir sosyal dünyaya sahibizdir.

Buraya kadar algılayan öznenin tarafında konumlandım ve algılama varyasyonlarının temel unsuruna, yani sosyal uzamdaki konuma vurgu yaptım. Peki, esasının nesne tarafında, bizatihi bu alan tarafında konumlandığı varyasyonların durumu nedir? Habituslar, yatkınlıklar, beğeniler vasıtasıyla, konumlar ve pra-

tikler, ortaya konan tercihler, ifade edilen görüşler, vb arasında tesis edilmiş mütekabiliyetin, sosyal dünyanın, zaruretten tamamıyla yoksun, herhangi bir şekilde inşa edilebilir katıksız bir kaos olarak görülmesini engellediği doğrudur. Ancak bu dünya, tamamıyla yapılandırılmış, her algılayan özneye kendi inşasının ilkelerini dayatmaya muktedir olarak da görülemez. Sosyal dünya, farklı bakma-görme ve taksim ilkeleri doğrultusunda (örneğin, ekonomik veya etnik taksimler çerçevesinde) farklı şekillerde inşa edilebilir, dillendirilebilir. Ekonomik açıdan en ileri toplumlarda, ekonomik ve kültürel etkenlerin en etkili ayrıştırma iktidarına sahip oldukları doğru olsa da ekonomik ve sosyal ayrımların gücü, faillerin farklı taksim ilkelerine göre (örneğin etnik, dinî, milli) düzenlenmesine mani olacak kadar değildir.

Ancak olası yapılanmaların bu potansiyel çeşitliliğine -Weber'in *Vielseitigkeit* olarak adlandırdığı şeye- rağmen, sosyal dünya güçlü biçimde yapılanmış bir gerçeklik olarak kendini sunmaya devam eder. Bu, burada hızlıca değinmek istediğim basit bir mekanizmanın etkisiyle olur. Yukarıda tasvir ettiğim şekliyle sosyal uzam, daimi surette birbirleriyle bağlantılı farklı özelliklere sahip failler biçiminde kendini sunar: Şampanya içenler viski içenlerle karşı karşıya gelir; ancak farklı biçimde kırmızı şarap içenlerle de karşı karşıya gelirler. Lakin şampanya içenler viski içenlerden çok daha fazla, kırmızı şarap içenlerden ise kat be kat fazla, eski mobilyalara sahip olma, golf oynama, atçılıkla uğraşma, bulvar tiyatrolarına gitme, vb şansına sahiptir. Bu özellikler, uygun idrak kategorileriyle donanmış -örneğin golf oynamanın geleneksel büyük burjuva havası verdiğini görmeye mahir- failler tarafından algılandığında, sosyal hayatın bizatihi gerçekliğinde işaret işlevi görürler: Farklılıklar, ayırt edici işaretler ve her türlü ayırt edilme maksadının ve *conspicuous consumption* [statü amaçlı/yönelimli tüketim] arayışının dışında negatif veya pozitif itibar işaretleri olarak işlerler (Analizlerimin Veblen'inkilerle alakası olmadığını bu arada söylemek gerekir): Zira itibarlı

ayrıcalık, iç ölçütler açısından bir gruba içkindir ve bilinçli bir ayırt edilme arayışını dışarıda bırakır. Diğer bir ifadeyle, sosyal dünya, özelliklerin dağılımı üzerinden farklılık ve ayrımsal mesafe mantığına göre tanzim edilmiş bir sembolik sistem olarak nesnel biçimde kendini sunar. Sosyal uzam, sembolik bir uzam, hayat tarzları uzamı ve bu farklı hayat tarzlarının nitelediği statü gruplarının uzamı olarak işleme eğilimindedir.

O hâlde, sosyal dünyanın idraki çifte bir yapılanmanın ürünüdür: İlk olarak nesnel açıdan sosyal anlamda yapılanmıştır; zira faillere veya kurumlara atfedilen özellikler kendilerini hiç de eşit olarak dağılmamış olasılıklar dâhilinde sunarlar: Tıpkı tüylü hayvanların kanatlı olma olasılığının kürklü hayvanlara göre daha fazla olması gibi, rafine bir dile sahip olanların müzede görülme olasılığı bu dilden yoksun olanlara göre daha fazladır. İkinci olarak öznel açıdan da yapılanmıştır; zira özellikle dilin içerdiği idrak ve değerlendirme şemaları, sembolik iktidar ilişkilerinin durumunu ifade eder: Örneğin sıfat çiftlerini düşünüyorum; ağır/hafif, parlak/donuk, vb. Bunlar, en farklı alanlarda beğeni yargılarını yapılandıran sıfat çiftleridir. Öznel ve nesnel düzeylerde bu iki mekanizma, ortak bir dünya, ortak bir kanı dünyası veya en azından sosyal dünya üzerine asgari bir uzlaşım oluşturmaya beraber katkı verirler.

Yukarıda işaret ettiğim üzere, sosyal dünyanın nesneleri, farklı biçimlerde idrak ve ifade edilebilir; zira bu nesneler her zaman için belirlenmemiş, muğlâk bir kısım ve dolayısıyla belli bir semantik esneklik içerirler: Gerçekten de en sürekli vasıfların bileşimleri bile her zaman kendi içlerinde değişebilir nitelikler arasındaki istatistikî bağlantılara dayanır. Ayrıca zaman içerisinde değişim gösterirler; öyle ki geleceğe bağlı oldukları ölçüde, bizatihi içerdikleri anlam beklemededir ve göreceli olarak belirlenmemiştir. (Aynı kelime farklı pratikleri kapsayabileceğinden, kategorileştirme etkisiyle güçlenen) bu nesnel belirsizlik unsuru,

bizatihi kendisi bakış açılarının çeşitliliği ile ilişkili dünya görüşlerinin çeşitliliğine, dolayısıyla da meşru dünya görüşünü oluşturma ve dayatma iktidarı için verilen sembolik mücadelelere zemin sağlar. (Pratikler ve konumlar arasındaki belirlenmemişlik ve nesnel belirsizlik ve dolayısıyla sembolik stratejilerin yoğunluğu, özellikle sosyal uzamın ortalama konumlarında azami seviyededir -örneğin hususiyetle ABD'de-. Etkileşimcilerin ve özellikle Goffman'ın temel araştırma sahalarının bu evrende yer alması anlaşılırdır.)

Sosyal dünyanın idraki hususundaki mücadeleler iki farklı biçim alabilir. Nesnel düzeyde, tahayyülleri bazı gerçeklikleri gösterecek veya kıymetlendirecek şekilde değiştirmeye yönelik bireysel ya da kolektif eylemlere etkili olunabilir: Örneğin kolektif düzeyde, amacı bir grubu, sayısal mevcudiyetini, gücünü, bütünlüğünü göstermek, grubu gözle görünür kılmak olan gösterileri düşünüyorum. Bireysel düzeyde ise Goffman tarafından ustalıkla analiz edilmiş benlik sunumu stratejilerini ve özellikle -ki bu kısmı Goffman atlamıştır- benliğin sosyal uzamdaki konumunun imgelemini düzenlemeye yönelik stratejileri düşünüyorum. Öznel düzeye gelince, bu noktada sosyal dünyayı değerlendirme ve idrak kategorilerini, bilişsel ve değerlendirici yapıları değiştirmeye çalışarak etkili olunabilir. İdrak kategorileri ve sınıflama sistemleri, yani esas olarak sosyal gerçekliği inşa ettiği kadar ifade de eden kelimeler, isimler, siyasal mücadelenin, diğer bir ifadeyle meşru bakma-görme ve taksim ilkesini dayatma, yani teori etkisinin meşru tatbiki mücadelesinin en mümtaz hedefidir. Kabil örneğinde, gruplar, ev halkı, kabile veya aşiretlerin ve bunları işaret eden isimlerin, sayısız stratejinin araç ve hedefi olduğunu ve faillerin durmaksızın kimlikleri hususunda müzakere etmekle meşgul olduklarını gösterdim: Örneğin tıpkı bizim aynı maksatla disiplinin *founding fathers*'larının [kurucu babalarının] metinlerini manipüle ettiğimiz gibi onlar da soy ağaçlarını manipüle edebilmektedirler. Aynı şekilde, faillerin dağınık ve izole

hâlde gündelik hayatta sürdürdükleri sınıf mücadelesi, sihirli kategorileştirme teşebbüsleri olarak (kategorilerimizin geldiği *kathegoresthai* Yunanca aleni biçimde suçlamak anlamına gelir) hakaret, dedikodu, söylenti, iftira, ima, vb üzerinden seyreder. Tam anlamıyla siyasal, kolektif düzeyde ise mücadele, eski siyasal söz dağarcığını reddederek sosyal gerçekliğin yeni bir inşasını dayatmayı veya sosyal dünyayı dillendirmeye yarayan kelimeleri (ki bunlar sıklıkla örtmece-edebi kelam niteliği arz ederler, biraz önce değindiğim "gösterişsiz sınıflar" ifadesi gibi) muhafaza ederek ortodoks bakışın bizatihi kendisini muhafaza etmeyi hedefleyen stratejilerin tümü üzerinden seyreder. Bu inşa stratejilerinin en tipik olanları, geçmişi bugünün ihtiyaçlarına uydurarak geriye dönük olarak yeniden inşa etmeyi -General Flemming'in 1917'de karaya ayak bastığında "La Fayette, işte buradayız!" dediğinde yaptığı gibi- veya bugünün ucu her zaman açık yönünü sınırlamaya yönelik yaratıcı bir kehanetle geleceği inşa etmeyi hedefleyen stratejilerdir.

Bu sembolik mücadelelerin, gerek gündelik varoluşun bireysel mücadelelerinin gerekse siyasal hayatın organize ve kolektif mücadelelerinin hususi bir mantığı vardır. Bu mantık, onlara içerlerinde kök saldıkları yapılar nazarında bir özerklik verir. Sembolik sermayenin, ekonomik veya kültürel sermayenin tanındığında veyahut ikrar edildiğinde ya da dayattığı idrak kategorilerine göre tanındığında aldığı biçimden başka bir şey olmamasından ötürü, sembolik güç ilişkileri, sosyal uzamın yapısını teşkil eden güç ilişkilerini güçlendirmeye ve yeniden üretmeye eğilimlidirler. Daha somut biçimde ifade etmek gerekirse sosyal düzenin meşrulaştırılması, bazılarının sandığı gibi, kasıtlı olarak yönlendirilmiş bir propaganda veya sembolik dayatma eyleminin ürünü değildir. Faillerin sosyal dünyanın nesnel yapılarına, bu nesnel yapılar kaynaklı idrak ve değerlendirme yapılarını uygulamalarından ve böylece dünyayı aşikâr bir gerçeklik olarak algılamaya meyletmelerinden ileri gelmektedir.

Nesnel iktidar ilişkileri, sembolik iktidar ilişkilerinde kendini yeniden üretme eğilimindedir. Ortak kanının üretimi için veya daha doğrusu meşru adlandırma [dillendirme] tekeli için girişilen sembolik mücadelede failler, önceki mücadelelerde elde ettikleri ve hukuki surette teminat altına alınabilir olan sembolik sermayeyi öne sürerler. Böylece, soyluluk sıfatları, tam da diplomalar gibi ikrar kazançlarına hak tanıyan gerçek manada sembolik tapu senetleri işlevi görürler. Burada da, marjinalist öznelcilikten ayrılmak gerekir: Sembolik düzen, pazar fiyatlarının oluşum şekli gibi, bireysel düzeylerin basit, mekanik bir toplamından ibaret değildir.

Bir taraftan, nesnel sıralamanın ve bireylere ve gruplara atfedilen değer hiyerarşisinin belirlenmesinde tüm yargılar aynı ağırlığa sahip değildir ve ellerinde yüklüce sembolik sermaye bulunduranlar, *nobiles*'ler [soylular] yani etimolojik manada tanınan ve kabul görenler, kendi ürünlerine en uygun değer ölçeğini herkese dayatabilecek durumdadırlar; zira günümüz toplumlarında, mevkileri resmî surette tesis eden ve güvence altına alan eğitim sistemi gibi kurumlar üzerinde fiili bir kısmi-tekeli ellerinde tutarlar. Diğer taraftan, sembolik sermaye resmî surette tasdik edilebilir, güvence altına alınabilir ve resmî adlandırma etkisiyle hukuki surette tesis edilebilir. Resmî adlandırma, yani bir kişiye bir sıfat, sosyal açıdan tanınan bir unvan verme fiili, devlete ve temsilcilerine ait meşru sembolik şiddet tekelinin en tipik tezahürlerinden biridir. Okul diploması gibi bir unvan evrensel olarak kabul gören ve güvence altına alınmış, bütün pazarlarda geçerli bir sembolik sermayedir. Resmî bir kimliğin resmî bir tanımı olarak ve evrensel olarak onaylanan bir perspektifi herkese dayatarak böyle bir unvanı elinde bulunduranın, herkesin birbirine karşı olduğu sembolik mücadelede görecelilikten sıyrılmasını sağlar.

Resmî sınıflandırmayı üreten devlet bir anlamda Kafka'nın

Dava'sındaki[119] en üst derecedeki yüksek mahkemedir. En büyük avukatlardan birisi olduğunu iddia avukata Block şöyle cevap verir: "Doğal olarak her isteyen kendine büyük diyebilir, ama bu işlerde son sözü söyleyen veren mahkemenin icraatlarıdır". Bilim, görecelik ve mutlakçılık arasında tercih yapmak zorunda değildir. Sosyal dünyanın gerçeği, mutlak yani kendi kendini gerçekleştiren, doğrulayan bakışa ulaşma noktasında, eşit olmayan biçimde donanmış failler arasındaki mücadelelerin meselesidir. Sembolik sermayenin resmî surette tasdiki, bir perspektife [bakışa] mutlak, evrensel bir değer verir, böylece onu, sosyal uzamın özel bir noktasından alınan bakış olarak her bakış açısına tanımı gereği içkin görecelilikten koparır.

Resmî zevatın bakış açısı olan ve resmî söylemde dile getirilen resmî bir bakış açısı vardır. Aaron Cicourel'in gösterdiği üzere, bu söylem üç işlevi yerine getirir. İlk olarak bir teşhis koyar; bu teşhis, kabul gören ve bir kişinin veya şeyin ne olduğunu, evrensel surette yani nesnel olarak her olası beşer için ne olduğunu kesin biçimde beyan ve ifade etmeye eğilimli bir bilme edimidir. Bu, Kafka'nın gayet iyi gördüğü üzere, herkese bir kimlik tahsis eden yarı tanrısal bir söylemdir. Bu idari söylem, ikinci olarak yönergeler, talimatlar, hükümler, vb üzerinden insanların mevcut hâllerinde ne yapmaları gerektiğini söyler. Üçüncü olarak polis raporları gibi resmî tutanaklarda olduğu şekliyle, insanların gerçekten ne yaptığını söyler. Her defasında bir bakış açısını, kurumun bakış açısını dayatır, özellikle matbu kâğıtlar vasıtasıyla. Bu bakış açısı, meşru bakış açısı, yani herkesin, en azından belli bir toplumun sınırları içerisindeki herkesin kabul etmesi gereken bakış açısı olarak tesis edilir. Devletin vekili, ortak kanının yedieminidir: Resmî adlandırmalar ve okul belgeleri, devletin verdiği diplomalar bütün pazarlarda geçerli bir değere sahip olma eğilimindedir.

119 Franz Kafka, *Der Process,* 1925 [Dava, İstanbul, Can Yayınları, 2012].

En tipik “Hikmet-i Hükümet” etkisi, bir belge verilmesi kadar basit idari işlemlerde dahi iş başında olan kaideleştirme etkisidir. Bir bilirkişi, doktor, hukukçu, vb, tekil bakış açıları karşısında aşkın olarak kabul gören bir bakış açısı; sağlık raporu, yeterlilik veya ehliyetsizlik belgeleri şeklinde, belge sahibine evrensel olarak kabul gören haklar veren bir bakış açısı üretmek üzere vekil tayin edilmiş kişidir. Devlet böylece bütün belgeleri teminat altına alan bir merkez bankası olarak ortaya çıkar. Leibniz'in Tanrı hakkında kullandığı ifadeleri kullanarak devletin “tüm perspektiflerin geometrali” olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple Weber'in ünlü ifadesini açabilir ve devleti meşru sembolik şiddetin tekelini elinden bulunduran veya daha doğrusu bu tekel için girişilen mücadelelerde bir hakem, ama çok güçlü bir hakem olarak görebiliriz.

Ancak, sosyal dünyaya dair meşru bakışın oluşturulması ve dayatılması mücadelesinde, bürokratik otoriteyi ellerinde tutanlar hiçbir zaman mutlak bir tekele sahip değillerdir; devlet iktisatçıları örneğinde oldu gibi, bürokratik otoritelerine bilimin otoritesini ekleseler de bu böyledir. Aslında bir toplumda, meşru taksimlere dair bakışı dayatmayı, yani grupları inşa etmeyi hedefleyen sembolik iktidarlar arasında çatışmalar her zaman vardır. Bu anlamda sembolik iktidar bir *worldmaking* iktidarıdır[120]. *Worldmaking,* dünya inşası, Nelson Goodman'e göre “sıklıkla aynı işlem dâhilinde ayırmak ve birleştirmek”ten, sıklıkla etiketler vasıtasıyla bir ayrıştırma, analiz, birleştirme ve sentez gerçekleştirmekten ibarettir. Arkaik toplumlar örneğinde düalist zıtlıklar (eril/dişil, yukarı/aşağı, güçlü/zayıf, vb) üzerinden gerçekleşen sosyal sınıflamalar, sosyal dünyanın idrakini tanzim ederler ve belli şartlarda dünyanın bizatihi kendisini gerçekten tanzim edebilirler.

120 Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking,* Cambridge, Hackett Publishing, 1978.

Böylece şimdi bir sembolik iktidarın hangi koşullarda bir kurucu iktidara dönüşebileceğini inceleyebiliriz. Kurucu iktidar ifadesini Dewey'le birlikte hem felsefi hem de siyasal anlamlarında alıyoruz: Sosyal dünyada işler hâlde olan birlik-ayrılma, evlilik-boşanma, birleşme-dağılma nesnel ilkelerini muhafaza etme veya dönüştürme iktidarı; bireyleri, grupları veya kurumları işaret etmek veya betimlemek için kullanılan kelimeler üzerinden [veya bunların vasıtasıyla] hâlihazırdaki cinsiyet, millet, din, yaş ve sosyal statü sınıflamalarını muhafaza etme veya dönüştürme iktidarı.

Dünyayı değiştirmek için, dünyayı yapma şekillerini, yani dünyaya bakışı ve grupların teşkil edildiği ve yeniden üretildiği pratik işlemleri değiştirmek gerekir. En üst seviyesi grupları vücuda getirme iktidarı olan (hâli hazırda teşkil edilmiş ancak onanması gereken veya Marksist proletarya gibi teşkil edilmeyi bekleyen gruplar) sembolik iktidar iki temel koşul üzerinde yükselir. İlk olarak sembolik iktidar, her edimsel söylem biçimi gibi, sembolik sermayeye sahip olmayı gerektirir. Sosyal taksimlere dair eski veya yeni bir bakışı zihinlerde kabul ettirme iktidarı, geçmiş dönemlerde edinilmiş sosyal otoriteye bağlıdır. Sembolik iktidar bir kredidir, kabulü dayatabilecek ölçüde kabul görenlere has bir iktidardır: Örneğin kurucu iktidar, yani seferber etme suretiyle bir grubu vücuda getirme veya yetkili sözcüsü olarak vekâletle onun için [onun adına] konuşarak grubu var etme iktidarı, gruptan grubu teşkil etme iktidarı [yetkisi] alan bir temsilcinin [sözcünün] naspedilmesiyle sonuçlanan uzunca bir kurumsallaşma süreci sonunda elde edilebilir.

İkinci olarak sembolik tesir, önerilen bakma biçiminin gerçeklikte ne derece temellenmiş olduğuna bağlıdır. Grupların inşası elbette *ex nihilio* [hiçlikte] bir inşa olamaz. Gerçeklikte ne kadar karşılığı varsa, yani yukarıda belirttiğim üzere, bir araya getirilmesi söz konusu olan insanlar arasındaki nesnel yakınlık-

larda ne kadar karşılık buluyorsa başarı şansı o kadar fazladır. Teori nesnel gerçeklikle ne kadar örtüşürse teori etkisi de o kadar fazladır. Sembolik iktidar, şeyleri kelimelerle vücuda getirme iktidarıdır. Tasvir sadece ve sadece gerçekse, yani şeylere uyuyorsa onları vücuda getirebilir. Sembolik iktidar bu anlamda bir takarrür [onama] ve ifşa iktidarıdır; zaten var olan şeyleri tasdik ve ifşa etme iktidarıdır. Nelson Goodman'in altını çizdiği üzere, sadece olduğu şekliyle işaret edildiğinde, seçildiğinde var olmaya başlayan bir takımyıldızı gibi, bir grup -sınıf, cinsiyet (*gender*), bölge, millet- bu gruba dâhil olanlar ve dışarıda kalanlar nazarında, diğer gruplardan herhangi bir ilke çerçevesinde, yani bir tanıma ve ikrar eylemi çerçevesinde ayırt edildiği andan itibaren var olmaya başlar.

Sınıfların varlığı veya yokluğu hususundaki mücadelenin hedefini böylece daha iyi anlayabileceğimizi umuyorum. Sınıflama mücadelesi, sınıf mücadelesinin temel bir boyutudur. Taksimlere ilişkin bir bakış biçimi dayatma iktidarı, yani örtük sosyal taksimleri görünür, açık kılma iktidarı, en üst derecede siyasal iktidardır: Bu, grupları teşkil etme, toplumun nesnel yapısını yerinden oynatma iktidarıdır. Takımyıldızları örneğinde olduğu gibi, işaret etme, adlandırma edimsel iktidarı, o ana dek sadece *collectio personarum plurium* olarak yani muhtelif kişilerin bir araya gelmesi olarak, yalnızca yan yana dizilmiş bireylerin salt toplamsal bir dizisi olarak var olanı tesis ve teşkil edilmiş olarak vücuda getirir; yani *corporate body* (teşkil edilmiş zümre) olarak Kantorovicz'in incelediği Ortaçağ kilise hukukçularının deyişiyle *corporatio* olarak var eder.

Bu noktada, kafamızda bugün çözmeye çalıştığım temel problem, yani "kelimelerle şeyleri", diğer bir ifadeyle "grupları nasıl vücuda getirebiliriz" sorusu varsa son bir soruyla, vekilliğin gizemi, Kilise hukukçularının pek sevdiği deyişle *ministerium*'un [vekaletin] *mysterium*'u [gizemi] sorunuyla karşı karşıya geliriz.

Sloganın, şiarın, emrin büyüsü ile ve grubun tecessümü olarak sadece kendi varlığıyla vücuda getirdiği grup adına konuşma ve eyleme geçmenin eksiksiz iktidarını sözcü nasıl kendinde toplar? Benveniste'e göre, *regere fines* ve *regere sacra* ile yani gruplar arasındaki sınırları çizmek, söylemek ve buradan hareketle onları mevcut hâlleriyle var etmekle görevli arkaik toplumların kralı *Rex* gibi, sendika veya parti lideri, devlet otoritesiyle tevcih edilmiş bir kamu görevlisi veya bilirkişi, bizatihi varlıklarıyla gerçek kıldıkları ve karşılığında buradan iktidarlarını aldıkları bir sosyal kurgunun vücut bulmuş kişileştirmeleridir. Sözcü, grubun vekilidir; sadece bu vekâlet üzerinden var olan ve grup üzerinden eyleme geçen ve konuşan kişidir. O, şahsında vücuda gelmiş gruptur, XIV. Louis'nin "Devlet, benim" veyahut Robespierre'in "Ben, halkım" dediği gibi. Kilise hukukçuları der ki: Konum, *status*'tur, onu işgal eden hakimdir, *magistratus*. Sınıf (veya halk, millet ya da başka türlü kavranamayan tüm diğer sosyal gerçeklikler), bizatihi kendilerinin sınıfın tecessümü olduğunu söyleyebilecek, aleni biçimde, resmî olarak onun yerine konuşabilecek insanlar varsa ve bunu yapmaları, kendilerini de aynı sınıfın (veya başka bir düzlemde halkın, milletin veya gerçekçi bir inşanın tahayyül edebileceği ve dayatabileceği her türlü farklı sosyal gerçekliğin) üyesi olarak gören diğer insanlar tarafından meşru görülüyorsa o sınıf mevcuttur. Karmaşıklığın, karmaşık şeyler söyleme iradesinden değil, sosyal gerçekliğin kendisinden kaynaklandığına, dilsel becerilerimin sınırları içersinde sizi ikna edebilmiş olduğumu umuyorum. "Basit," diyordu Bachelard, "... basitleştirilmiş olandan başka bir şey değildir". Böylece bilimin, ancak basit fikirleri sorgulayarak ilerleyebildiğini kanıtlıyordu. Ortak kanı deneyimimizin ve âlimane bir gelenekle aşinalığımızın bizi teslim ettiği aşikârlıklarla, değindiğim tüm nedenler dolayısıyla pek rahatça yetinme eğilimimizden ötürü, benzer bir sorgulamanın sosyal bilimlerde kendisini çok özel biçimde dayattığı kanısındayım.

2

Entelektüel Alan: Kendine Özgü Bir Dünya[121]

S.- Sosyal uzamın Almanca bir makalede incelediğiniz özel bir alanını ele alalım: edebiyat alanı. Şöyle yazıyordunuz: "Edebi ve sanatsal eserlerle ilgilenmiş olanların (...) eserleri ve değerlerini üretenlerin konumlandığı sosyal uzamı hesaba katmayı her zaman ihmal etmiş olmaları dikkate şayandır". Bu sosyal uzamı sadece "çevre", "bağlam" veya "sosyal geri plan" olarak kavrayan bir tahlil size yetersiz gözüküyor. O hâlde bu "sanatsal alan" nedir? İnşasının temel ilkeleri nelerdir?

C.- (Sanatsal alan, edebiyat alanı, bilimsel alan, vb, şeklinde alt alanları olan) kültürel üretim alanı kavramı, sanat veya edebiyatın sosyal tarihinin çoğu zaman yetindiği sosyal dünyaya belirsiz göndermelerden ("bağlam", "çevre", "sosyal geri plan", *social background* gibi kelimeler üzerinden) kopmaya imkân tanır. Kültürel üretim alanı, eski "Edebiyat Cumhuriyeti"[122] kavramının ifade ettiği, tam anlamıyla bir özel sosyal dünyadır. Ancak, kullanışlı olmaktan başka bir vasfı olmayan bu imgelemle yetinmemek gerekir. Tıpkı diğer alanlar gibi, kendi egemenleri,

121 Aralık 1985'te, Hamburg'ta, Karl-Otto Maue ile *Norddeutschen Rundfunk* için gerçekleştirilmiş mülakat.

122 Ç.N: *République des lettres*, Rönesans'tan itibaren Latincenin baskın etkisiyle Avrupa'nın genelinde teşkil eden yazarlar alanı, cemaati.

hükmedilenleri, muhafazakârları, yenilikçileri, yıkıcı mücadeleleri ve yeniden üretim mekanizmaları olan kültürel üretim alanıyla, siyasal alan veya daha genelinde sosyal uzam arasında her türden homoloji [eş mantık] gözlemleyebilsek de bu olguların her birinin, edebiyat alanı içerisinde tamamıyla hususi bir biçim aldığı da bir o kadar sabittir.

Eş mantıklılık, farklılıkta bir benzeşme olarak betimlenebilir. Siyasal alan ve edebiyat alanı arasında bir eş mantıklılıktan bahsetmek, farklı bütünlerde yapısal anlamda eş çizgilerin -bu, aynısı demek değildir- varlığını iddia etmek demektir. Ya o ya bu şeklinde düşünmeye alışık olanların yerle bir etmekte gecikmeyecekleri karmaşık bir ilişkidir bu. Edebiyat alanı (veya bilimsel alan) belli bir açıdan diğer alanlar gibi herhangi bir alandır (bu, her türlü idolleştirici biyografi biçimlerine veya daha basit biçimde; sanat, edebiyat, bilim gibi bu müstesna gerçekliklerin üretildiği sosyal dünyaların, sadece ve sadece farklı, tamamıyla farklı, her açıdan farklı olabileceğini düşünme eğilimine karşı böyledir). Bu alanda da iktidar (örneğin yayınlamak veya yayın önerisini reddetmek) ve sermaye (övgü dolu bir özet, eleştiri veyahut bir önsöz üzerinden henüz pek tanınmayan genç bir yazara kısmi olarak aktarabilecek tanınmış bir yazarın sermayesi gibi) söz konusudur. Aynı şekilde diğer alanlarda olduğu gibi, bu alanda da güç ilişkileri, stratejiler, çıkarlar, vb gözlemlenir. Ancak, bu kavramları işaret eden hususlardan bir tanesi bile yoktur ki alana özgü (kesinlikle indirgenemez) bir biçim almasın. Örnek olarak edebiyat alanının, her alan gibi, güç ilişkileri (ve bu ilişkileri dönüştürmeyi veya muhafaza etmeyi hedefleyen mücadelelerin) mahalli olduğu ne kadar doğru olsa da alana giren bütün faillere kendini dayatan -ve özellikle yeni girenler üzerinde şiddetini daha da etkili hissettiren- bu güç ilişkilerinin özel bir biçim aldığı da bir o kadar sabittir. Gerçekten de bu güç ilişkilerinin esası, alanın içerisindeki rekabet mücadelelerinin hem aracı hem de hedefi olan sermayenin çok özel bir biçimidir; yani farklı

faillerin veya kurumların önceki mücadelelerinde, özel stratejiler ve çalışmalar neticesinde biriktirdikleri ikrar (kabul) ve takarrür (onama) sermayesi olarak sembolik sermaye (kurumsallaşmış veya değil). Ancak ne ticari başarıyla -daha çok bunun tersidir- ne basit bir sosyal onamayla -akademi üyelikleri, ödül, vb- ne de kötü edinildiği takdirde itibarı zedeleyebilecek, sıradan bir şöhretle ölçülen bu kabulün doğasını netleştirmek gerekir. Bununla birlikte, şimdiye kadar söylediklerim söz konusu olanın çok özel bir şey olduğunu hissettirmeye kuşkusuz yetmiştir. Kısacası, alan kavramı ile kendimize genel içindeki özeli ve özel içindeki geneli kavrama araçlarını veririz. En idiografik [tekil] bir monografiden (örneğin Flaubert'in zamanında Fransız edebiyat alanında, Manet'nin ise sanatsal alanda gerçekleştirdikleri devrim üzerine veya 19. yüzyılın sonunda edebiyat alanındaki mücadeleler üzerine bu aralar yürüttüğüm çalışmalar), alanların işleyişi üzerine genel önermeler talep edebilir ve alanların işleyişinin genel bir teorisinden, bir hususi alanın hususi bir halinin işleyişi üzerine (örneğin incelemeye başladığım müstakil ev üreticileri alanı) çok güçlü hipotezler çıkartabiliriz.

Ancak, zihni alışkanlıklar o kadar güçlüdür ki -özellikle bunu inkâr edenlerde- edebiyat (veya sanat) alanı kavramı birbirinin zıddı iki indirgemeye ister istemez götürmektedir. Bir taraftan bu kavram, stratejileri, çıkarları ve olağan varoluşun mücadelelerini bünyesinde barındırmayan, böylece müstesna bir evren olarak teşkil edilmiş sanat veya edebiyat alanının indirgenemezliğinin bir onaması olarak okunabilmektedir. Diğer taraftan ise, tam tersi istikamette, bu stratejiler, çıkarlar veya mücadeleler, siyasal alanda veya olağan varoluşta geçerli olanlara indirgenerek aynı kavram bizatihi karşı koymak için inşa edildiği şeye indirgenebilmektedir. Sıradan veya âlimane ortak kanıya karşı kazanılmış karmaşık bir kavramı, sıkılıkla art niyet gütmeksizin düzleştiren anlama yetersizi bu eleştirilere dair bir örnek vermek için (en azından bir kereye mahsus), Peter Bürger'in bir makale-

sine[123] hızlıca gönderme yapmak istiyorum. Şunu diyor Bürger: "[Adorno'nun] tersine Bourdieu işlevsel bir bakışı savunuyor". [Hakaretin âlimane karşılığı etiketleme aynı zamanda yaygın bir stratejidir; burada olduğu gibi, etiket hem damgalayıcı hem belirsiz, dolayısıyla çürütülemez olduğu ölçüde daha da güçlüdür, P.B[124]]. "Yalnızca iktidar ve itibar kazanma ihtimallerini hesaba katarak Bourdieu, öznelerin eylemlerini 'kültürel alan' olarak adlandırdığı şey içerisinde tahlil ediyor ve eserleri sadece üreticilerin iktidar mücadelesinde kullandıkları sıradan strateji araçları olarak değerlendiriyor." Böylece Peter Bürger, öncelikle kendisinin indirgediği bir teoriyi indirgemecilikle suçluyor. Edebiyat alanının işleyişini sanki siyasal alanınkine indirgiyormuşum gibi yapıyor ("yalnızca" ve "sadece" ibarelerini ekleyerek).

Gerçekte siyasal alan veya herhangi bir alan gibi edebiyat alanının da mücadelelerin mahalli olduğunu (Kim bunu inkâr edebilir? Bana karşı uyguladığı bütün stratejiyi göz önüne aldığımızda bu kişi kuşkusuz Peter Bürger olamaz), ancak bu mücadelelerin hususi hedefleri olduğunu ve peşinde oldukları iktidar ve itibarın tamamıyla özel tipte olduklarını söylüyorum (Beni iyi dinlediyseniz, 20 defa "hususi" sıfatını kullandığımı kuşkusuz fark etmişsinizdir!). Kısacası Peter Bürger, beni söz konusu sanatsal mücadelelerin ve çıkarların hususiyetini bilmemekle eleştiriyor ve bunu, tam da bu hususiyeti izah etmeye çalışan alan kavramını ilginç bir yok saymayla dışarıda bırakarak yapıyor. Yazılarımın sıklıkla maruz kaldığı bu tür bir seçici körlük, sosyal dünyanın bilimsel analizinin yol açtığı dirençleri bana kanıtlar gözükmektedir.

Sorunuza dönmek gerekirse -ancak bu eleştirel girişin faydasız olmadığı kanısındayım- edebiyat alanının bir güç alanı olmakla eş zamanlı olarak var olan güç ilişkilerini muhafaza

123 Peter Bürger, "On the literary history", *Poetics*, Ağustos 1985, ss. 199-207.

124 Ç.N: Köşeli parantez içerisindeki yorum, Bourdieu'nün yorumudur.

etmeyi veya dönüştürmeyi hedefleyen bir mücadele alanı olduğunu söyleyebilirim. Her fail daha önceki mücadelelerde elde ettiği gücü (sermayeyi), genel yöneliminde güç ilişkilerindeki konumuna, yani hususi sermayesine bağlı stratejiler çerçevesinde ortaya koyar. Bu, somut olarak her zaman yenilenen öncüleri, yerleşik öncülerle karşı karşıya getiren sürekli mücadelelerdir (bunu, genelinde öncüleri 19. yüzyılda nitelediğimiz şekliyle "burjuva sanatçıları" ile karşı karşıya getiren mücadelelerle karıştırmamak gerekir). Örnek olarak Fransa'da, 19. yüzyılın ortalarından itibaren, şiir sürekli bir devrimin mahallidir (egemen ekolün yenilenme döngüsü çok kısadır). Aynı zamanda en genç olan yeni girenler, bir önceki devrim tarafından o zamanın ortodoksisine karşı ileri sürülmüş şeyi tartışmaya açarlar (örneğin parnasçılar[125] romantik "lirizm"e karşı başkaldırıları budur). Bu durmak bilmeyen itiraz, eserler düzeyinde bir arınma süreci şeklinde tezahür eder. Şiir gitgide bütünüyle "özüne" yönelik, yani ikincil olsa da şiirsel olanı kendinde tanımlıyormuş görünen her şeyden, birbiri ardına gelen devrimler neticesinde arındığı ölçüde (lirik üslup, kafiye, vezin, şiirsel metafor, vb) simyası noktasında en özlü kısmına gelip dayanır.

Sınırlar sorununa ilişkin olarak gerçeklikte kesin çizgilerle çözüme kavuşturulmamış soruları; yani kimin entelektüel olup olmadığı, "gerçek" entelektüellerin kim olduğu, entelektüel "öz"e kimin sahip olup olmadığına ilişkin soruları, işlemsel denilen bir hükümle bilim adına keyfî biçimde kestirip atan ve sınırları (örneğin istatistiki gereklilikler için) belirleyen pozitivist bakıştan sakınmak gerekir. Aslında edebiyat veya sanat alanında yaşanan mücadelelerin temel hedeflerinden biri, alanın, yani mücadelelere meşru katılımın sınırlarını tanımlamaktır. Şu veya bu akım veyahut grup için, "bu şiir değil" ya da "edebiyat" değil demek, söz konusu grup veya akıma meşru varoluş hakkını

125 Ç.N: 19. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da Romantizme tepki olarak doğan bir şiir akımıdır (Parnasizm).

reddetmek, onu oyundan dışlamak veya aforoz etmek demektir. Bu sembolik dışlama, meşru pratiğin tanımını dayatmak veya hususi bir sermayeyi elinde tutanların çıkarlarına uyan bir türün veya sanatın tarihsel tanımını, örneğin sonsuz ve evrensel bir öz şeklinde teşkil etmek için harcanan çabanın diğer yüzüdür.

Ortaya koyduğu yetkinlik gibi ayrılmaz biçimde sanatsal ve (hususi anlamında) siyasal olan bu strateji, başarılı olduğu takdirde yukarıda bahsi geçen gruplara, diğer bütün üreticilerin ellerinde tuttukları sermaye üzerinde iktidar sağlama şansı verecek cinstendir. (Meşru pratiğin bir tanımının dayatılması üzerinden, ellerindeki kozlara en uygun kural herkese -ve en azından bir süre sonra özellikle tüketicilere- dayatılmış hale geldiği; kendi yaptıkları diğer bütün yapılanların ölçüsü haline geldiği ölçüde.) Bu noktada bazı estetik teorilerinin, Aristocu bir model çerçevesinde tümdengelimle akla gönderme yaparak temellendirdiği (ki benden önce bu teorilerin içerik yoksunluğu, tutarsızlığı veya en azından belirsizliği dile getirilmiştir; Wittgenstein'ı burada zikredebilirim) estetik kavramlar, gerekliliklerini ancak alanın tamamıyla sosyolojik mantığı içerisine yerleştirildikleri takdirde paradoksal biçimde bulurlar (Bu kavramlar sembolik tahakküm için, yani özel bir işaret kategorisinin özel bir kullanımı ve buradan hareketle sosyal dünya ve doğaya ilişkin bakış üzerinde iktidar kurmak için girişilen mücadelelerde, doğdukları ve sembolik strateji olarak işledikleri alan içerisinde anlam kazanırlar). Bir alandaki egemen tanım herkese ve özellikle yeni girenlere az veya çok mutlak bir giriş harcı olarak kendini dayatır. Ve böylece yüzyılın başında [20. yüzyıl] edebi türler ve şiirin tanımı, İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren ise "yeni roman" savunucuları ile beraber romanın tanımı hususundaki mücadelelerin, kelimeler hususunda girişilen boş kavgalardan başka her şey olduğunu anlarız: Egemen tanımın devrilmesi, bu evrenlerde [kültürel üretim alanlarında] devrimlerin aldığı hususi biçimdir. Akademik tartışmaların veya analizlerin nesnesi olan çatışma ve karşılaşma-

ların, örneğin Eskiler ve Modernler arasındaki bütün münakaşaların veya romantizm ve diğer tüm sanatsal-edebi devrimlerin, taraflar nezdinde ölüm kalım meselesi olarak yaşandığını da yine böylece anlarız.

S.- Bütün alanlar üzerinde tahakkümünü tatbik eden alan olarak iktidar alanı, edebiyat alanı üzerinde de etkili olur. Bununla birlikte, edebiyat alanına tarihsel oluşum sürecini tahlil ettiğiniz "göreceli bir özerklik" atfediyorsunuz. Bu özerlik bugün somut olarak ne durumdadır?

C.- Kültürel üretim alanları, iktidar alanı içerisinde egemen olmayan bir konum işgal ederler: Sıradan sanat ve edebiyat teorilerinin gözden kaçırdıkları temel bir olgudur bu. Veya günlük dilde daha basit (ancak yetersiz) bir ifadeyle söylemek gerekirse; sanatçıların, yazarların veyahut daha genel olarak entelektüellerin, egemen sınıfın hükmedilen bir fraksiyonu olduğunu söyleyebilirim. Kültürel sermayeye sahip oluşlarının (ve hatta içlerinden en azından bazılarının kültürel sermaye biçimleri üzerinde etkili olmak için yeterli kültürel sermaye hacmine sahip oluşlarının), kendilerine sağladığı iktidar ve itibarı elinde bulunduranlar olarak egemen konumda olan yazar ve sanatçılar, siyasal ve ekonomik iktidarı elinde tutanlarla ilişkilerinde hükmedilen konumundadırlar. Her türlü yanlış anlamayı engellemek için, bu tahakkümün başka zamanlarda olduğu gibi bireysel ilişkiler üzerinden gerçekleşmediğini (ressam ve sipariş veren veya yazar ve sanatperver arasında olduğu gibi) ve daha çok piyasada olduğu gibi genel mekanizmalar üzerinden gerçekleşen yapısal bir tahakküm biçimi aldığını eklemem gerekir. Bu çelişkili hükmeden-hükmedilen veya hükmedenler arasında hükmedilen konumu veyahut siyasal alanla kurulabilecek bir eş mantık içerisinde sağın solunda yer alma durumu, sanatçı veya yazarların duruşlarının bu kaygan konumlarıyla ilişkili muğlaklığını açıklar. Yeri gelir "burjuva" olarak adlandırdıklarına karşı isyan bayrağı açar-

lar, ancak hususi sermayelerinin ve sosyal düzendeki konumlarının gerçekten tehdit altında olduğu bütün kriz dönemlerinde görülebileceği üzere, sıklıkla burjuva düzeniyle dayanışma içerisindedirler de (örnek olarak yazarların, Zola gibi en "ilericilerinin" bile, Paris komünü karşısında takındıkları tavrı düşünmek yeterli olacaktır).

Alandaki iç mücadelelerin biçimini belirleyen yapısal etken olarak kültürel üretim alanlarının özerkliği, toplumlara ve bir toplumun dönemlerine göre değişiklik gösterir. Ve elbette bununla beraber, alan içerisindeki iki kutbun görece gücü ve sanatçı ve entelektüele düşen rollerin görece ağırlığı da değişir: bir uçta, egemenlere sembolik hizmetini sunan uzman veya teknisyen işlevi (kültürel üretim de kendi teknisyenlerine sahiptir, burjuva tiyatrosunun zanaatkârları veya kitle edebiyatı üreticileri gibi), diğer uçta ise bizatihi alanın özerkliği sayesinde kazanılmış ve güvence altına alınmış hususi sermayesini, Zola veya Sartre tarzı siyasal müdahalelerde bulunmak için kullanan, egemenlere karşı kazanılmış ve savunulan özgür ve eleştirel düşünür rolü.

S.- Federal Almanya'daki entelektüeller, en azından 68 hareketinden beri kendilerini daha çok solda konumlandırdıklarını söylüyor ve egemen sınıfın muhalifleri şeklinde tasavvur ediyorlar. Örneğin Frankfurt Ekolü'nün "eleştirel teorisinin" veya Ernst Bloch gibi filozofların göreceli olarak büyük etkisi bunu doğrular yönde. Oysa siz, sembolik mücadeleler analizinizle ilişkili olarak entelektüellere egemen sınıfın içerisinde bir yer veriyorsunuz. Bu sembolik mücadelelerin sahnesinin "bizatihi egemen sınıfın kendisi" olduğunu söylüyorsunuz. Bu tahlile nasıl ulaşıyorsunuz? Edebiyat alanı veya bazı unsurlarının iktidar alanı üzerinde bir etkide bulunma ihtimaline ilişkin bir soru anlamsız mı? Bu ihtimal tam da angaje, eyleyici veya gerçekçi bir edebiyatın iddiası değil mi?

C.- Kültürel üreticiler hus 	si bir iktidara, tam anlamıyla

sembolik bir iktidara; yani gösterme, inandırma, sosyal ve fiziki dünyanın az veya çok muğlak, belirsiz, karışık, ifade edilmemiş hatta ifade edilemez deneyimlerini gün yüzüne çıkarma ve bu deneyimleri sarih ve nesnelleştirilmiş hale sokarak var etme iktidarına sahiptirler. Bu iktidarı egemenlerin hizmetine sunabilirler. İktidar alanı içerisindeki mücadelelerinin mantığı uyarınca aynı iktidarı sosyal alanın geneli itibariyle hükmedilenlerinin hizmetine de sunabilirler. Hugo'dan Mallarmé'ye, Courbet'den Pissarro'ya sanatçıların, "burjuvalara" karşı hükmeden-hükmedilen mücadelelerini tek kelimeyle hükmedilenlerin mücadeleleriyle özdeşleştirdiklerini biliyoruz. Ancak şunu da biliriz ki (ve bu, devrimci hareketlerin sözüm ona "organik entelektüelleri" için de geçerlidir), konumların eş mantıklılığına dayalı ittifaklar (hükmeden-hükmedilen=hükmedilen), konumların ve oradan hareketle şartların ve habitusların benzeşimi temelli dayanışmalara kıyasla her zaman için daha belirsiz ve kırılgandır.

Bununla beraber, kültürel üreticilerin hususi çıkarları, bizatihi işleyişlerinin mantığı gereği (sıradan anlamında) kişisel çıkarın aşılmasını teşvik eden, kolaylaştıran veya dayatan alanlarla ilişkiliyse bu, üreticileri evrensel denilebilecek siyasal veya entelektüel eylemlere sevk edebilir.

S.- Teorinizin edebiyat bilimine, eser yorumlama şekillerine, edebiyat biliminin geleneksel alanına yaptığı katkılar nelerdir? Hem hermeneutiği hem de metinlerarasılığı, hem özcü analizi hem de Sartre'ın Flaubert üzerine çalışmasını nitelemek için kullandığınız eleştirel ifadeleri kullanmak gerekirse "biyografinin felsefesi"ni reddediyorsunuz. "Sanat eserini alanın bütününün ifadesi" olarak kavradığınızda bu ne tür sonuçlar doğurur?

C.- Alan teorisi gerçekten de hem kişisel biyografiyle eserin (ya da "sınıfsal kökenle" eserin) doğrudan ilişkilendirilmesini hem de tekil bir eserin iç çözümlemesini veya hatta metinlerarası çözümlemeyi, yani bütün bir külliyattaki eserlerin birbirleriyle

ilişkilendirilmesini reddetmeye sevk eder. Çünkü bunların hepsini aynı anda yapmak gerekir. Aralarındaki mesafe ve farklılıklar üzerinden değerlendirilebilir bir eserler uzamıyla (metinlerarası bir çözümleme bunu ortaya çıkarabilir), üreticiler ve üretim kurumları (dergiler, yayınevleri, vb) uzamı arasında bir homoloji, çok güçlü bir mütekabiliyet olduğunu temel ilke olarak koyuyorum. İcra edilen edebi türü, yayın mekânları üzerinden imlenen bu türde tutulan sırayı, onanma göstergelerini veya en basitinden oyuna girişteki kıdemi; elbette daha dışsal göstergeleri de, yani alanda işgal edilen konumlara yansıyan sosyal ve coğrafi kökeni hesaba katarak tanımladığımız üretim alanındaki farklı konumlara tekabül eden ifade biçimleri, sanatsal ve edebi biçimler (on iki hecelik dize veya vezin, kafiye veya serbest şiir, balad[126] veya sone[127]), tematikler uzamında sergilenen duruşlar ve elbette geleneksel edebi çözümlemenin uzun zamandan beri işaret ettiği her türlü daha ince biçimsel göstergeler mevcuttur.

Diğer bir ifadeyle, bir eseri metinselliğinin tekilliğinde düzgün biçimde okumak için, onu (bilinçli biçimde veya değil) metinlerarasılığında, yani kendi çağdaşı eserler uzamında, içerisinde konumlandığı farklılıklar sistemi üzerinden okumak gerekir. Ancak bu ayırıcı okuma, yazarın yatkınlıklarında ve sergilediği duruşlarda, üretim uzamındaki konumunu belirleyen ve tanımlayan, diğer yazarlarla sürdürdüğü rekabet ilişkilerini ve stratejilerin bütününü (özellikle biçimsel olarak) belirleyen ve yönlendiren ve kendisini gerçek bir sanatçı veya yazar yapan (gümrükçü Rousseau [Henri Julien Félix Rousseau] veya Brisset gibi ne yaptığını tam anlamıyla bilmeyen "naif" sanatçı veya yazar imgeleminin tersine) nesnel ilişkilerin yapısal kavranışından ayrılamaz. Bu, naif olmayan sanatçıların (ki benim için en tipik örneği Duchamp'dır), yaptıklarını gerçekten bildikleri anlamına gelmez; aksini iddia etmek, onları sinik veya ikiyüzlü olarak

126 Ç.N: Dört parçadan oluşan nakaratlı nazım şekli.

127 Ç.N: İki dörtlük ve iki üçlükten oluşan 14 dizelik nazım şekli.

sunmak demektir. "Hikâyenin içinde" olmaları, alanda yapılmış olanlardan ve yapılanlardan haberdar olmaları, alanın tarihinin, geçmişinin, geleceğinin, ilerideki gelişiminin, yapılacak olanın sezgisine sahip olmaları gerekli ve yeterlidir. Bunların hepsi sinizmi dışlayan, hatta oyuna kendimizi kaptırmamızı, geleceğini önceden kestirecek kadar kaptırmamızı talep eden bir oyun sezgisi biçimidir. Ne oyun olarak (*illusio*'yu oyuna yatırıma, oyuna ilişkin çıkara, katışıksız ve basit bir yanılsamaya dönüştürmenin yeterli olacağı oyun olarak) oyunun teorisini ne de oyunun işleyiş yasalarının ve bu oyunda kazanmak için gerekli akılcı stratejilerin teorisini içeren bir oyun sezgisidir; bu sezgi, sayılanların hiçbirini içermez. Naif olmama bir çeşit masumiyeti dışlamaz... Kısacası, bir alanda gerçekleşen üretimin esas itibarıyla ayırıcı doğası, bu şartlarda üretilen her eserde bütün bir alanı, hem konumlar hem de sergilenen duruşlar alanını okuyabilmemizi ve okumamız gerektiğini açıklayan unsurdur. Bu tespit, iç ve dış, hermeneutik ve sosyoloji, metin ve bağlam arasında kurmaya alışık olduğumuz karşıtlıkların bütünüyle yapay olduğunu içerir. Bu karşıtlıklar, bağnaz geri çevirmeleri ve bilinçdışı önyargıları (özellikle, üreticilerin sosyolojisini yaparak ellerini kirletmek istemeyen *lector* zadegâncılığı) haklı çıkarmaya yöneliktirler. Zira önerdiğim çalışma yöntemi ancak muazzam bir emek karşılığında gerçekten tatbik edilebilir. Genel olarak tek bir yazarın çözümlenme düzeyinde bile, bilinen her yöntemin (iç okuma, biyografik analiz, vb) taraftarlarının yaptıkları her şeyi yapmamamızı; eserler alanını ve üreticiler alanını ve bu iki ilişkiler bütünü arasında var olan ilişkiler sistemini gerçekten inşa etmek içinse icap eden her şeyi yapmamızı gerektirir.

S.- Sanat veya edebiyat üreten öznenin yeri size göre neresidir? Oldukça eski "sembolik yaratımcısı" olarak yazar tahayyülü; Cassandre'ın bu eski ancak bozulmamış ve eyleyici tahayyülü yorumladığı şekliyle "adlandıran" veya gören kişi olarak yazar tahayyülü size önemli gözüküyor mu? Bir yazar sizin teorinizi hangi yönde kullanabilir?

C.- Yazar gerçekten bir yaratımcıdır, ancak edebi veya sanatsal hagiografinin bundan anladığından tamamıyla farklı bir anlamda. Örneğin Manet, bazı büyük peygamber veya siyasetçilerin yaptığı anlamda gerçek bir devrim gerçekleştirir. Dünyaya bakışı, yani dünyaya dair değerlendirme ve idrak kategorilerini, önemli olan veya olmayanın, temsil edilmeye değer olanın veya olmayanın tanımını derinlemesine dönüştürür. Örneğin çağdaş dünyanın temsilini, sıradan basitliğinde şehrin görünümünü, silindir şapka ve şemsiyeleriyle erkekleri ortaya çıkarır ve dayatır. Ve bunu en soylu olanı (olduğu şekliyle temsil edilmeye layık olanı) en eski olanla, Antik Yunan tarzında giysilerle, resim atölyelerinden çıkmış alçıdan yapılmış süs eşyalarıyla, mukaddes kitap veya Yunan geleneğinin vazgeçilmez figürleriyle, vb özdeşleştiren, hem entelektüel hem de sosyal bütün hiyerarşilerden koparak yapar. Bu anlamda, Manet'nin gerçekleştirdiği bilişsel yapıları alt üst eden, zihinleri derinden sarsan -kendisine yöneltilen eleştirilerin ve burjuvazinin tepkisinin şiddetini açıklayan budur- sembolik devrim, en üst seviyede devrimin bizatihi kendisidir. Sembolik devrim çoğu zaman sembolik sahayla sınırlı kalsa da öncü ressam Manet'yi siyasal bir devrimci olarak algılayan ve yeren eleştiriler tamamıyla haksız değillerdir. Kelimeler, diyordu Sartre, harap edebilir. Örneğin, örtük, muğlak hatta bilinçdışı hâlde var olan şeyleri gösterdiklerinde, yani aleni biçimde dolayısıyla açıkça ve resmen var ettiklerinde kelimelerin yaptığı budur.

3

"Halk" Kavramının Kullanımları[128]

"Halk" ve "avam" hususundaki tartışmalara netlik kazandırmak için, bu kavramların ("halk sanatı", "halk dini", "halk tıbbı", vb) her şeyden önce entelektüeller arasındaki mücadelelerde hedeflerden biri olduğunu zihinde tutmak yeterli olacaktır. "Halk"tan bahsetmeye veya "halk" *için*[129] konuşmaya yetkili olmak veya bunun için kendini yetkili hissetmek, farklı alanlardaki (siyasal, dinî, sanatsal, vb) iç mücadelelerde kendinde bir güç teşkil edebilir. Söz konusu alanın göreceliği, özerkliği ne kadar zayıfsa bu güç o kadar büyüktür. Örneğin "halk" kelimesinin bütün muğlaklıklarından faydalanılan ("halk sınıfları", proletarya veya millet, *volk*) siyasal alanda bu güç azami seviyede; yüksek bir özerklik seviyesine ulaşmış edebiyat ve sanat alanlarında ise asgari seviyededir. Öyle ki bu alanlarda "halk" nezdinde bir başarı, üreticinin bir nevi değersizleştirilme ve itibarsızlaştırılma ile karşı karşıya kalmasına yol açar (örneğin "avam" olana saygınlık

128 Sosyoloji ve sanat tarihi konulu Lozan'da düzenlenmiş konferansta sunulmuş tebliğ, 4-5 Şubat 1982.

129 Ç.N: ikili anlamında; halk için ve halk adına.

kazandırmak ve alanda bu husustaki egemen imgelemi tersine çevirmek için Zola'nın harcamak zorunda kaldığı çaba bilinir). Din alanı ise bu ikisi arasında yer alır. Ancak bu alanda, nadir, seçkin, ayrık olanı (örneğin arınmış ve ruhanileştirilmiş bir din) aramaya sevk eden iç icaplarla, kültürel açıdan en yoksun bigâne müşteri kitlesine batıl vurgusu güçlü bir din (büyük "halk" hacları; örneğin Lourdes, Lisieux, vb) sunmaya iten ve sıklıkla "ticari" olarak betimlenen dış icaplar arasındaki çelişki tamamıyla aşılmış değildir.

İkinci öneri: "Halk" veya "avam" kavramları karşısında sergilenen tavır, hem biçim hem de içerik açısından öncelikle kültürel üretim alanına aidiyetle ilişkili hususi çıkarlara; sonrasında ise bu alanda işgal edilen konuma bağlıdır. Uzmanlar, onları karşı karşıya getiren her şeyin ötesinde, en azından kendilerini özünde tanımlayan meşru yetkinliğin tekeli üzerinde hak iddia etmek ve profesyonelleri bigânelerden ayıran sınırı hatırlatmak hususunda anlaşırlar. Profesyonel, sunduğu hizmetlerden vazgeçerek onu profesyonel olarak yok sayan "bayağı bigâne"den nefret etme eğilimi içerisindedir: Hizmet ve malların meşru üretim tekelinden kendisini mahrum bırakabilecek her türlü "kendiliğindenlik" biçimini (siyasal, dinî, felsefi, sanatsal) yermeye yatkındır. Meşru yetkinliği elinde bulunduranlar öztüketimi [kendi kendine yetmeyi] destekleyebilecek her şeye karşı harekete geçmeye hazırdırlar (büyü, "halk tıbbı", hekim nezareti dışında ilaç kullanma, vb). Örneğin papazlar, dinin virtüözleri açısından "menfaatsizliği" veya başka yerlerde söylendiği üzere kabul edilebilir pratiklerle muhafaza edilmesi gereken "mesafeyi" açığa vurmayan dinî pratikleri, büyü veya batıl inanç olarak her zaman mahkûm etmeye ve "arındırmaya" eğilimlidirler.

Menfi manada "avam" yani "bayağı", her şeyden önce profesyonellerin meşruiyetinin dayatılmasını (ki ürünlerinin ihtiyacını yaratarak bu meşruiyet sayesinde pazarı oluşturmayı veya ele

geçirmeyi hedeflemektedirler) sekteye uğratan kültürel hizmet ve mallar bütünü olarak tanımlanır. Müspet manada "avam" ise (örneğin "naif" resim veya "folk" müzik) bazı profesyonellerin, en sıklıkla (sosyal uzamın hükmedilen bölgelerinden gelen) ve uzmanlar alanında hükmedilen konumda olanlarının, kendi soylulaşma kaygılarından bağımsız olmayan yeniden itibar kazandırma kaygıları çerçevesinde gerçekleştirdikleri bir tersine çevirmenin ürünüdür. Örneğin 1930'lı yıllarda Louis Lemonnier, André Thérive veya Eugène Dabit'nin (ki hepsinin sosyal kökeni çok düşüktür ve eğitim anlamında donanımlı değillerdir) "halkçı ekolü", kendini psikolojik, aristokratik ve sosyetik romana (ve aşırılıklarını eleştirdiği doğacılık akımına da) karşıtlık içerisinde tanımlar; tıpkı kendini küçük burjuva zihniyetini eleştirdiği halkçılıkla karşıtlık içerisinde tanımlayacak olan Henri Poulaille'in "proleterci ekolü" gibi. Halka vurgu yapmış veya yapan söylemlerin pek çoğu, üretim alanında hükmedilen konumlar işgal eden üreticilerin izini taşır. Ve bölgeci romancılar hususunda Rémy Ponton'un çok iyi gösterdiği üzere, az veya çok idealleştirilmiş "halk", çoğunlukla başarısızlık veya dışlanma karşısında bir barınaktır. "Halkın" içinden gelen yazarların "halk" ile sürdürdükleri ilişkinin bile yaşamları boyunca alandaki sembolik sermayelerinin dalgalanmalarına göre değişkenlik gösterme eğiliminde olduğunu gözlemleyebiliriz (Bunu Léon Cladel'in örnek durumunda gösterebiliriz). Halkın farklı temsilleri böylece uzmanlar alanında -ve daha genel olarak sosyal alanda- işgal edilen konum ve bu konuma götürmüş sosyal yörüngeyle bağlantılı bir çerçevede halkla kurulmuş temel bir ilişkinin (her alana özgü sansür ve biçime sokma normlarına göre), dönüştürülmüş ifadeleri olarak ortaya çıkar. Söz konusu alanın özerkliği ne kadar yüksekse o kadar düşük başarı ihtimaliyle, sosyal uzanın hükmedilen bölgelerinden gelen yazarlar halkla olan varsayılan yakınlıklarını araçsallaştırabilirler. Kökenini gururla ifşa ederek damgayı ambleme dönüştürmeye çalışan ve en-

telektüel alanda bir yer edinmek için "halkından" ve "halkının sezgisinden" faydalanan Michelet bu hususta örnek olarak gösterilebilir. (Başarısızlığın, bölgelerine veya "vatanlarına" geri gönderdiği halkçı veya bölgeci romancıların tersine) kabul görmüş bir entelektüel olarak Michelet, gururla fakir kökenini üstlenebilecek durumdadır, bunun kendisine olsa olsa ek bir değer ve az bulunurluluk getirisi sağlayabileceğini bilerek (onu, ailelerinin bu şekilde itibarsızlaştırılmasından hoşnut olmayan halalarıyla arasını düzeltmeye zorlayan da mütevazı kökenine yaptığı bu vurgudur). Bununla birlikte, halkı bu şekilde yüceltişi, "halkın" kendisinin ifadesinden çok "halktan" ve entelektüel dünyadan çifte kopuşun bir deneyimidir (Viallaneix'in gösterdiği gibi, birinci kopuşu çok erken bir dönemde hisseder).

Ancak "halk" ve "avam" kavramlarının kullanımının getirisinin en doğrudan olduğu alan elbette siyasal alandır. İlerici partiler ve işçi sendikalarındaki iç mücadelelerin tarihi, işçiperverliğin sembolik tesirine tanıklık eder: Bu strateji, hükmedilenlerle bir tür yakınlık içerisinde bulunduklarını iddia edenlere, kendilerini "halk" üzerinde bir nevi şufa hakkı[130] sahibi ve buradan hareketle de özel bir görev sahibi olarak sunma imkânı tanır. Aynı zamanda bu faillere entelektüel inceliğe pek müsait olmayan edinim şartları tarafından dayatılmış düşünme ve ifade tarzlarını, evrensel norm olarak tesis etme olanağı sağlar. Bu, eş zamanlı olarak hem kendilerini rakiplerinden ayıran her şeyi üstlenmeye veya ortaya koymaya hem de sözcü rolüne bürünmeye içkin "halktan" kopuşu (öncelikle kendileri nazarında) hasıraltı etmeye imkân veren şeydir de.

Diğer durumlarda olduğu gibi bu durumda da sosyal kökenle ilişki, bu stratejiyi sinik bir hesabın ürünü olarak tasvir edemeyeceğimiz derecede çok fazla bilinç dışı -ve dramatik- bir şekilde yaşanır. Aslında farklı şekillerde "halka" göre konumlan-

130 Ç.N: medeni hukukta öncelikli önalım hakkı.

manın (ister popülist işçiperverlik ister "muhafazakâr devrimcinin" *volkisch* mizacı isterse de bütün "halkçı sağ" biçimleri söz konusu olsun) esası, her zaman uzmanlar alanı içerisindeki mücadelelerin mantığında; yani bu durumda, örneğin ilk dönem entelektüellerine sanatçı yaşam tarzının (Proudhon, Pareto ve daha birçoğu bunu "pornokrasi" olarak nitelendirir ve şiddetle eleştirir[131]) ve (oldukça idealize edilmiş) entelektüel oyunun korkunçluğunu esinlemiş, bu çok özel anti-entelektüalizm biçiminde yatar. Bu anti-entelektüalizm, kişisel entelektüel girişimlerin başarısızlığı veya egemen entelektüel gruba dâhil olamamadan (burada "Céline" örneğini düşünebiliriz[132]) kaynaklanan hınç ile beslendiğinde tüm "Jdanovcu Hussonetlerin"[133] rövanşçı nefretine kadar gidebilir.

Sınıf etnosantrizmi ve bunun tersten okuması olan popülizm arasında sıkışıp kalmak istemiyorsa nesneyle kurulan nesnel ilişkinin ön çözümlemesinin, araştırmacıya kendini zorunlu biçimde dayattığını böylece anlıyoruz. İtibar kazandırma kaygısından esin alan ve görecelilik biçimini de alabilen popülizm, tahakkümün etkilerini ortadan kaldırıyormuş etkisi yapar: Kültür ve seçkinlik hususunda, "halkın" "burjuvalara" özenmesi için hiçbir sebep olmadığını göstermeye çalışırken egemenlerin bizatihi varlıklarıyla oyunun kuralını her anında belirlediklerini (yazı, kazandım; tura, kaybettin) ve özenin ölçülülük kuralı, sadeliğin ise incelik normu ışığında ölçüldüğü bir oyunda, estetik veya görsel

131 Ç.N: Özellikle bkz: Pierre Joseph Proudhon, *La pornocratie ou Les femmes dans les temps modernes* [Pornokrasi ya da modern çağlarda kadın], Paris, A. Lacroix, 1875.

132 Ç.N: Louis-Ferdinand Destouches veya kalem adıyla Louis-Ferdinand Céline. Yahudi karşıtı görüşleri kendisini dönemin Fransız entelektüel dünyasında tecrit edilmiş bir konuma sürüklemiştir. II. Dünya Savaşı'nda Fransa'nın İşgali sırasında Nazileri desteklemiştir.

133 Ç.N: Jdanovcu sansürcüler anlamında. Andrei Jdanov, Sovyet üst düzey politikacı. Sanatta sosyalist gerçekçilik adına SSCB'de sanatsal üretimi zapturapt altına almaya çalışır. Hussonet: Flaubert'in *Duygusal Eğitim* romanındaki tiyatro sansürcüsü karakteri.

arayışların daha işin başında fazlasıyla uygunsuz veya yersiz bulunup diskalifiye edileceğini unutur.

Doğrudan gidip sormak suretiyle, yani "halktan", entelektüellerin kendi aralarındaki mücadelelerde bir anlamda hakemlik yapmasını isteyerek bu ayna oyunundan kurtulabileceğimiz şeklinde bir itiraz yapılabilir. Ancak, genellikle "halk" olarak işaret edilen insanların dedikleri gerçekten "halka" özgü müdür? "Gerçek" "halkın" ağzından çıkan her şey, "halkın" gerçek gerçekliği midir? "Halkın davasının" Farisilerine, popülist imgeleme karşı yapılmış bu hakareti mahkûm ederek ulvi duygularını beyan etme fırsatı vermek pahasına, bunun bu kadar kesin olmadığını söyleyebilirim. Bunu en iyi biçimde, özellikle "muhafazakâr devrimci" geleneğin her zaman özgün ve bozulmamış olanın tecessümü olarak gördüğü köylülerin durumunda görürüz. Bir soru karşısında, ilkokul öğretmeni, papaz, eğitmen, vb gibi birden çok kültürel aracı kuşak tarafından kendilerine aktarılmış ve kafalarına kazınmış ilkokul kitaplarının bayağı klişelerini veya yeni çevreci jargonu samimiyetle arka araya sıralarlar. Bu klişelerin soy kütüğünü çıkardığımızda temel edebi türlerde muvaffak olacak kadar yetenekli olmamaları hasebiyle (çoğunlukla mütevazı veya küçük burjuva sosyal kökenlerine bağlı olarak), sıklıkla "halkın" ve "halkçı" erdemlerin ülküleştirilmesine yönlendirilmiş bölgeci roman yazarlarına, önemsiz şairlere, ilkokul kitaplarında sıkılıkla rastlanan bu çok özel yazar kategorisine kadar uzanabiliriz. Sendika veya parti içi eğitim vasıtasıyla Marx veya Zola'ya, Jean Aicard, Ernest Perrochon, Jean Richepin veya François Coppée'den daha fazla borçlu olsa da aynı şey işçi söylemi için de geçerlidir. (Ses kaydı cihazlı söyleşi literatürünün yükselişi ve hayat öyküleri modası tarafından onanan) popülist kaydın, mutlak töz olarak teşkil ettiği bu söylemi anlamak için, ürünü olduğu bütün ilişkiler sistemini, söylemi üretenlerin sosyal üretim şartlarının bütününü, dolayısıyla "halk" üzerine söylem üretme alanının tümünü, özellikle edebiyat ve siyaset

alanlarının hükmedilen bölgelerini yeniden kavramak gerekir. Böylece her hâlükârda popülist tahayyülün kavradığı "halktan" çok uzaklardaki çıkış noktamıza geri dönmüş oluruz.

Kısacası "halk kültürü" mürekkep şişesidir[134]. Üzerine düşünürken kullandığımız kategorilerin bizatihi kendisi, sorduğumuz sorular [da dâhil], eksiktir, yetersizdir. "Halk kültüründen" genel olarak bahsetmektense "halk dili" olarak adlandırılan şeyi örnek olarak alalım. Meşru bir dilin kullanımı üzerinden tatbik olan tahakkümün etkisine karşı ayaklananlar, çoğunlukla sembolik güç ilişkisini bir nevi ters yüz etme noktasına varırlar ve hükmedilen dili (örneğin en özerk biçiminde argoyu) olduğu şekliyle onayarak iyi bir şey yaptıklarını düşünürler. "İçin"den [örneğin halk için de operadan] "karşı" olmaya [operaya karşı olmaya] bu kayış da tahakkümün bir etkisidir. Hükmedilen dili, bizatihi kendisi hükmedilen dile göre tanımlanan egemen dile göre tanımlamak gerçekten de paradoksaldır. Egemen dilin gerçekten de başka tanımı yoktur; hükmedilen dilin reddi olmak dışında. Kültür-doğa ilişkisini kendisiyle olan ilişkisinde hükmedilen dille tesis eder: "Çiğ dil" veya "yeşil-ham dil" kelimelerini kullanmamız tesadüfi değildir. "Halk dili" olarak adlandırdığımız şey, egemen dil açısından doğal, vahşi, barbar ve bayağı görünen ağızlardır. Ve itibar kazandırma kaygısıyla halk dili veya kültüründen bahsedenler, damgalanmış grupları, kimliklerinin işareti olarak damgalarını üstlenmeye sevk eden mantığın kurbanıdırlar.

-Bazı egemenlerin gözünde bile- "bayağı" dilin ayrıcalıklı bir biçimi olarak argo, tahakküm altında bir itibar arayışının ve bu sebeple de paradoksal etkiler yaratmaya mahkûm bir arayışın ürünüdür. "Halk dili" üzerine sıradan bir tefekkürü yönlendiren direniş veya boyun eğme alternatifleri içerisine sıkıştırdığımız takdirde anlayamayacağımız etkilerdir bunlar. Tahakküm altın-

134 Ç.N: Fransızca deyim. Bulanık, karışık, muğlak anlamında.

da itibar arayışı, hükmedilenleri kendilerini ayırt eden şeyi, yani bizatihi hükmedilme ve bayağı olarak teşkil edilme sebeplerini tasdik ve ifade etmeye sevk ettiğinde direnişten bahsedilebilir mi? İkinci soru: Tam tersine hükmedilenler, kendilerini "bayağı" olarak damgalayan şeyi silmeye ve kendilerinde olmadığı için "bayağı" olarak gözüktükleri şeyi (örneğin Fransa'da Paris şivesi) elde etmeye çalıştıklarında bu boyun eğme midir? Bunun çözümü olmayan bir çelişki olduğu kanısındayım. Bizatihi sembolik tahakkümün mantığına içkin bu çelişkiyi, "halk kültüründen" bahsedenler kabul etmek istemezler. Direniş köleleştirici ve boyun eğme özgürleştirici olabilir. Hükmedilenlerin paradoksu budur ve bundan çıkış yoktur. Durum aslında daha da karmaşık ancak şimdilik bu kadarın, genelde bu sorular üzerine düşünürken kullandığımız basit kategorileri, özellikle direniş ve boyun eğme karşıtlığını biraz bulandırmak için yeterli olduğu kanısındayım. Direniş, dar anlamıyla kültürün sahasından çok başka sahalarda seyreder. Her zaman belli bir seviyede kültürel sermayeyi varsayan bütün "karşı kültür" biçimlerinin tanıklık edebileceği üzere (bunu ispat edebilirim), kültürel alandaki direniş hiçbir zaman yoksunların bir girişimi değildir. Ve en beklenmedik biçimleri alabilir; münevver bir gözün neredeyse göremeyeceği kadar.

4

Vekâlet ve Siyasal Fetişizm[135]

Bir kişinin diğer bir kişiye vekâlet vasıtasıyla salahiyet vermesi; salahiyet aktarımı vasıtasıyla vekâlet verenin vekilini yerine imza atmaya, eyleme geçmeye, konuşmaya yetkili kılması; vekiline vekâletname yani *plena potentia agendi*, namına tasarrufta bulunması için tam salahiyet vermesi, üzerinde düşünülmeyi hak eden karmaşık bir fiildir. Tam yetkili temsilci, bakan, vekil, delege, sözcü, milletvekili veya parlamenter, temsil etmek -inanılmaz biçimde çok anlamlı bir kelime- yani bir kişinin veya grubun çıkarlarını göstermek ve kabul ettirmek için vekâleti, vazifesi veya vekâletnamesi olan bir kişidir. Vekâlet vermenin, salahiyetini devrederek birini bir işle, vazifeyle görevlendirmek anlamına geldiği doğru olsa da vekilin, kendisine salahiyeti veren üzerinde nasıl olup da iktidara sahip olabildiğini kendi kendimize sormamız gerekir. Vekâlet fiili, tek bir kişi tarafından tek bir kişi lehine gerçekleştiği zaman, durum göreceli olarak nettir. Ancak tek bir kişi, birden fazla kişinin salahiyetini elinde tuttuğu zaman, vekili olduğu her bir kişiye aşkın bir iktidarla tevcih edilir. Böylece

135 Paris Protestan Öğrenciler Derneği'nde, 7 Haziran 1983 tarihinde sunulmuş ve *Actes de la recherche en sciences sociales*'da yayınlanmış (No: 52-53, Haziran 1984, ss.49-55) tebliğ.

Durkheimcıların sıklıkla değindikleri, sosyalin bir nevi aşkınlığının cismanileşmesidir vekil.

Ancak dahası da vardır; vekâlet ilişkisi, temsil ilişkisinin gerçekliğini ve bir grubun ancak ve ancak tüzel kişi yani grubun vekili olarak eylemde bulunan müstesna bir kişinin -genel sekreter, papa, vb- vekâletiyle var olabildiği durumların paradoksunu gizler. Bütün bu durumlarda, Kilise hukukçularının kurduğu denkleme göre -Kilise, papadır- *görünüşte,* yerine ve namına konuşan kişiyi vücuda getiren gruptur –sıradan şekliyle vekâlet düşüncesi-: Oysa *gerçekte* sözcünün, grubu vücuda getirdiğini söylemek de neredeyse bir o kadar doğrudur.

Temsil eden var olduğu için, çünkü *temsil ettiği* için (sembolik eylem), temsil edilen ve simgeleştirilen grup vardır ve bu grup devamında temsilcisini grubun temsilcisi olarak var eder. Bu çevrimsel ilişkide sözcünün kendini neredeyse *causa sui* [kendinde neden] olarak görmesini ve görünmesini sağlayan yanılsamanın kökünü yakalarız: Sözcü kendinde nedendir, zira iktidarını üreten şeyin nedenidir; ona iktidar tevcih eden grup, onsuz (sözcüsüz) temessül edemeyeceğinden [ete kemiğe bürünemeyeceğinden] ve dolayısıyla var olmayacağından -en azından tam anlamıyla temsil edilen grup olarak var olamayacağından- ötürü kendinde nedendir.

Temsilin bu bir nevi temel çevirimi hasıraltı edilmiştir; yerine bir sürü soru ikame edilmiştir (en genel ve sıradanı bilinçlenme sorusu olmak üzere). Siyasal fetişizm sorusu ve bireylerin içerisinde vücut buldukları grup üzerindeki kontrollerini kaybederek grup olarak oluştukları (veya oluşturuldukları) sürecin üstü örtülmüştür. Siyasete içkin bir nevi çatışkı mevcuttur. Bu, bireylerin grup olarak yani, kendini duyurmaya, dinletmeye veya konuşmaya muktedir bir güç olarak oluşabilmelerinin ancak bir sözcünün lehine kendilerinden vazgeçerek mümkün olmasından kaynaklanır (bireyler çeşitli açılardan ne kadar yoksunsalar bu

durum daha da güçlü bir şekilde tezahür eder). Siyasal yabancılaşmadan kurtulmak [yani siyasal anlamda var olabilmek] için her zaman siyasal yabancılaşmayı [yani vekâleti temsilciye vererek yok olmayı ancak kolektif düzeyde var olmayı] göze almak gerekir. (Bu çatışkı hakikatte sadece gerçekten hükmedilenler için mevcuttur. Basitleştirmek gerekirse egemenlerin her zaman mevcut oldukları, hükmedilenlerin ise ancak harekete geçtiklerinde veya temsil araçlarına sahip olduklarında mevcut oldukları söylenebilir. Belki sadece büyük krizleri takip eden yeniden kuruluş dönemleri hariç; zira bu tür dönemlerde, egemenlerin, olan biteni kendi işleyişine bırakmakta, düzeni yeniden tesis etmeleri ve akılcı olmaları için makul olmaları yeterli olacak faillerin özerk ve yalıtılmış stratejilerine kendilerini bırakmakta çıkarları vardır.)

Unutulması ve göz ardı edilmesi hasebiyle vekâlet faaliyetinin bizatihi kendisi siyasal yabancılaşmanın esası hâline gelir. Vekiller ve bakanlar, devlet bakanı veya ibadet bakanı [bir inancın bakanı] anlamında, Marx'ın fetişizm hususundaki ifadesine göre "kendine özgü bir yaşama sahip beşer ürünleri"ndendir. Siyasal fetişler, sosyal faillerin kendilerine bahşettikleri varoluşu sadece kendilerine borçlularmış gibi varsayan kişiler, varlıklar, şeylerdir. Siyasal putperestlik tam da burada, beşer ürünü siyasal şahsiyete atfedilen değerin, kişinin gizemli bir nesnel özelliği, bir füsun, bir karizma olarak görünmesinde yatar: *Ministerium* [vekâlet], ***mysterium*** [gizem] olarak ortaya çıkar/görünür. Burada da Marx'a atıfta bulunabilirim; elbette ihtiyatla, *cum grano salis*[136]. Zira fetişizm tahlilleri kuşkusuz, siyasal fetişizmi (ki bu anlaşılırdır) hedef almıyordu: Marx, aynı ünlü pasajında şöyle der: "Değer'in ne olduğu alnında yazmaz". Bu, bizatihi karizmanın, özgün ilkesi kendindeymiş gibi görünen bu bir nevi iktidarın tanımıdır.

136 Ç.N: bir tutam tuz misali, yani sınırlı şekilde, ihtiyatla, ölçüyü kaçırmadan.

Böylece vekâlet, bir grubun, grubu vücuda getiren şeylerin (genel merkez, yerel teşkilatlar, daire, kelimenin tüm anlamıyla ancak öncelikle bürokratik teşkilatlanma biçimi anlamında, mühür, isim kısaltmaları, imza, imza heyeti, resmî mühür, vb) bütünüyle donanarak vücuda gelmesi fiilidir. *Plena potentia agendi* ve *sigillum authenticum* [namına tasarrufta bulunma salahiyeti ve tasdik mührü] ile donanmış, dolayısıyla sürekli yenilenen ve kendi kendilerine ve kendileri için eyleme geçemeyen ve konuşamayan dağınık, ayrı ve izole bireylerden terkip dizisel grubun yerine geçmeye (için konuşmak, yerine konuşmaktır) muktedir, sürekli bir temsil organıyla kendini donattığında grup artık mevcuttur. Çok daha gizil olan ve üzerine tekrardan dönmem gerekecek olan ikinci vekâlet fiili, bu surette teşkil edilmiş sosyal gerçekliğin (parti, Kilise, vb) bir şahsı vekil olarak tayin edeceği fiildir. Bürokratik vekâlet kelimesini kasıtlı olarak kullanıyorum; burada söz konusu olan genel sekreter -daire sekreterle çok iyi gider- bakan, vb'dir. Yani artık mevzubahis olan, temsilcisini seçen kişi değil, yetkili temsilciyi vekil olarak tayin eden dairedir[137]. Bu bir nevi kapalı kutuyu keşfe çıkacağım: ilk olarak atomistik bireylerden daireye, ikinci olarak da daireden sekretere. Bu iki mekanizmayı tahlil etmek için kullanabileceğimiz bir paradigma var: Kilise. Kilise ve onun üzerinden her bir üyesi "selamet ürünlerinin meşru kullanımının tekeline" sahiptir. Bu durumda vekâlet, Kilisenin (sıradan müminlerin değil), vekile veya aracıya kendi yerine, namına eyleme geçme salahiyeti vermesi fiilidir.

Aracılığın gizemi neden ibarettir? Vekil, bilinçdışı bir vekâletle -sunumun zaruretleri gereği bu vekâleti, sosyal sözleşme fikrine benzer bir *artefact* vasıtasıyla bilinçliymiş gibi sundum- kendisini tayin edenler grubunun vekili olarak tasarrufta bulunmaya muktedir hâle gelir. Diğer bir ifadeyle, vekil grupla

137 Ç.N: bürokratik organ anlamında; teşkilat, yürütme kurulu, genel merkez, vb.

bir anlamda bir mecaz-ı mürsel[138] ilişkisi içerisindedir. Grupta, grubun bütününü işaret eden bir gösterge olarak işleyen bir parçadır. Vekil, kendisini tayin edenlerin varlığını ifade eden, ortaya koyan pasif veya nesnel bir gösterge olarak temsilci veya grubun kendisi olarak ***in effigie*** [gıyabında], iş görebilir. (CGT [Fransız Genel İş Konfederasyonu] Elysée sarayına [Fransız Cumhurbaşkanlığı Köşkü] kabul edildi demek, gösterge [sendika], gösterilenin [işçilerin veya konfederasyona üye işçilerin] yerine kabul edildi demektir). Vekil, üstüne üstlük konuşan bir göstergedir; sözcü olarak kim olduğunu, ne yaptığını, neyi temsil ettiğini veya temsil ettiğinin ne olduğunu tasavvur ettiğini söyleyebilen bir göstergedir. Ve "CGT Elysée'ye kabul edildi" dendiğinde bu, Konfederasyonun bütün üyelerinin his ve fikirlerine iki şekilde tercüman olunduğu anlamına gelir: temsilcinin bizatihi orada bulunuşuyla, boy gösterişiyle ve muhtemelen söylemiyle. Böylece yetki aşımı olasılığının vekâlet eyleminin bizatihi kendisine nasıl içkin olduğu rahatça görülebilir. Vekil tayin edenler, vekâlet eylemlerinin çoğunda vekillerine açık çek vermeleri ölçüsünde (en azından vekilin, vekâleti boyunca cevaplamak zorunda kalacağı sorulardan çoğunlukla bihaber olmalarından ötürü) ***kendilerini ona teslim ederler***. Ortaçağ geleneğinde, kendini kuruma teslim eden vekillerin bu inancı ***fides implicita*** [örtük iman] olarak adlandırılırdı. Siyasete çok rahatça aktarılabilecek muhteşem bir ifade. İnsanlar ne kadar yoksun, mahrum bırakılmışlarsa, özellikle kültürel açıdan, siyasi bir söz hakkı alabilmek için kendilerini vekillere teslim etmeye o kadar meyillidirler, zorunludurlar. Aslında, izole hâlde, suskun, sessiz, ne kendilerini duyurma, dinletme gücü ne de kabiliyeti olan bireyler, susmak ve konuşturulmak alternatifi arasında sıkışmışlardır. Hükmedilen grupların durumunda, sözcünün ortaya çıktığı

138 Ç.N: Ad aktarması yapılırken herhangi bir nesne ya da varlık anlatılmak istendiğinde doğrudan o nesne ya da varlığı söylemek yerine, o nesnenin bir parçasının ya da o nesne ile ilgili bir özelliği söyleyerek nesneyi aktarma durumu.

simgeleştirme fiili, yani "hareketin" teşkili, grubun teşkiliyle eş zamanlıdır; gösterge, işaret edilen şeyi vücuda getirir, gösteren, gösterilen şeyle özdeşleşir (gösterilen artık onsuz var olamaz, ona indirgenmiştir). Gösteren sadece, işaret edilen grubu ifade eden ve temsil eden değildir; ona var olduğunu *tebliğ eden* şeydir; işaret ettiği grubu, onu harekete geçirerek görünür mevcudiyete çağırma iktidarına sahip olan şeydir. Sadece o [gösteren], vekâletin kendisine verdiği iktidarı kullanarak bazı şartlar altında grubu harekete geçirebilir: Gösteri ve yürüyüş eylemi budur. Sözcü, "temsil ettiğim insanları size sunarak temsil gücümü size göstereceğim" dediğinde (gösteriye katılanların sayısı üzerine bitmek bilmeyen tartışma budur aslında) kendisini vekil tayin edenleri göstererek kendi meşruiyetini ortaya koyar. Sözcü, gösteri yapanları gösterme kabiliyetine, bu iktidara sahiptir; zira kendisi bir anlamda gösterdiği gruptur.

Diğer bir ifadeyle, ki bunu hem Luc Boltanski'nin üst düzey yöneticiler örneğinde yaptığı gibi hem de proletarya veyahut profesörlerin nazarında gösterebiliriz; Sartre'ın dizisel olarak adlandırdığı varoluş biçiminden çıkmak ve kolektif bir varoluşa ulaşabilmek için, çoğu durumda sözcüden istifade etmekten başka yol yoktur. Bu, bir "hareket" veya "teşkilatta", sosyal sihrin tipik bir örneği *fictio juris* [varsayılan hükümler] vasıtasıyla, basit bir *collectio personarum plurium*'a[139] tüzel bir kişi, sosyal bir fail olarak var olmaya imkân veren nesnelleştirmedir.

Demek istediğimi anlatabilmek gayesiyle, ancak fazlaca basitleştirilerek anlaşılması pahasına; gerçek kavrayışa engel teşkil eden bu yarım-anlaşılma pahasına; en sıradan, en gündelik, [yani] her gün gözümüzün önünde cereyan eden siyasete dair bir örnek vereceğim. Sosyolojide güç olan, daimi surette anladığımızı sandığımız şeyleri şaşırtacak, tamamıyla hayretler içerisin-

139 Ç.N: Muhtelif kişilerin, yalnızca yan yana dizilmiş bireylerin salt toplamsal bir dizisi olarak var olan.

de bırakacak şekilde düşünmeyi başarabilmektir. Bu sebeple, en kolay olanı gerçekten anlamak için bazen en güç olandan başlamak gerekir. Vermek istediğim örneğe geliyorum: Mayıs 1968 eylemleri sırasında, o hararetli "günlerde", en azından o zamanlar hemen hemen hiçbir destekçisi olmayan "agrejeler cemiyeti" başkanı olarak Ecole normale supérieure'ün yeterlilik sınavında başarılı olmuş kişilerin sözcülüğüne soyunan M. Bayet isimli bir şahsın ortaya çıktığını gördük. Burada tipik bir gasp etme vakasıyla karşı karşıyayız; tüzel kişi olarak bahsi geçen grubun adına konuşması hasebiyle, kimse tarafından yalanlanmaksızın "arkasında" bir grup olduğuna herkesi inandıran (Kime? En azından basına, sadece sözcüleri tanıyan ve kabul eden, geri kalanı ise "hür fikir" seviyesine indiren basına) bir kişi tarafından gerçekleştirilen bir gasp. (Burada meselenin sınırlarına ulaşmış bulunuyoruz. Ne kadar az üye varsa sözcü o oranda olası bir yalanlamadan mahfuz olur, yalanlamanın olmayışı aslında üye yokluğunun bir belirtisidir.) Böyle bir adama karşı ne yapabiliriz? Aleni biçimde protesto edebilir, bir imza kampanyası açabiliriz. Komünist parti üyeleri genel merkezlerinden kurtulmak istediklerinde; eski sözcü, merkez teşkilatı ve gruplarından kurtulmak için yeni bir sözcü, merkez teşkilatı ve grupla donanmak zorunda oldukları dizisel, yalıtılmış birey statüsüne tekrardan dönerler. (Pek çok hareketin, özellikle sosyalist hareketlerin, büyük günah olarak her zaman yerdikleri hizipçilik budur.) Diğer bir deyişle; yetkili sözcülerin gasp etme fiilleriyle mücadele etmek için ne yapılabilir? Kolektifin her türlü ezme biçimine karşı verilebilecek bireysel cevaplar elbette mevcuttur; örneğin Albert Hirschman'ın dediği gibi çıkış ve itiraz, *exit and voice*. Ancak yeni bir teşkilat, yapı da kurabiliriz. Dönemin [1968 yılı] gazetelerine geri dönerseniz 20 Mayıs 1968 civarı başka bir "agrejeler cemiyeti"nin, başka bir genel sekreter, mühür, genel merkez, vb ile kurulduğunu görürsünüz. Yani bunun sonu yoktur. Dolayısıyla vekâletin ifade ettiği bu bir nevi kurucu fiil, felsefi ve siyasal

her iki anlamında da, çeşitli kişilerin bir koleksiyonundan, yan yana konulmuş bir birey dizisinden ibaret olanı, kurgusal bir şahıs biçiminde, bir zümre, *corporatio*, biyolojik vücut veya vücutlarda tecessüm etmiş mistik bir zümre biçiminde var etmeye imkân tanıyan bir büyü fiilidir.

Vekilin kendi kendini onaması

Vekâletin neden gasp etmeyi potansiyel olarak içerdiği ve biri için konuşma ediminin -yani birinin lehine ve adına- nasıl yerine konuşma eğilimini barındırdığını gösterdikten sonra, vekilin kendi kendini onamaya eğilim gösterdiği evrensel stratejilere değinmek istiyorum. Grupla özdeşleşmek ve "ben grubum" veya "varım, öyleyse grup da vardır" diyebilmek için vekil, bir anlamda grup içinde kendi kendini ortadan kaldırmalı, kendini gruba adamalı, "sadece grupla var olduğunu" haykırmalı ve beyan etmelidir. Vekilin gaspı zaruri surette mütevazıdır; mütevazılığı varsayar. Tüm aparatçiklerin[140] bir aile havası vermelerini açıklayan kuşkusuz budur. Grubun otoritesini ele geçirmek için grupla özdeşleşmek, kendini ona vekâlet veren gruba indirgemek zorunda olan vekilin bir nevi yapısal kötü niyeti mevcuttur. Burada Kant'a atıfta bulunmak istiyorum: "Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din"[141] başlıklı eserinde Kant, akılcı bir inanca değil de kayıtsız şartsız bir inanca dayalı bir Kilisenin, "hizmetkâr"dan (*ministri*) ziyade "buyuran yüksek düzeyde memurlara (*officials*)" sahip olacağını belirtir. Ve ekler; bu memurlar, Protestan kilisesinde olduğu gibi "kendilerini hiyerarşinin bütün netliğinde ortaya koymadıkları ve böyle bir iddiaya sözlü olarak karşı çıktıları zamanlarda bile, kutsal metinlerin tek yetkili yorumcusu olarak görülmeyi istemekten geri kalmazlar" ve böy-

140 Ç.N: Troçkistlerin SBKP (Sovyetler Birliği Komünist Partisi) üyelerine taktıkları isim. Daha genel kullanımıyla, her şeyini partiye, aygıta borçlu olan kişi; parti aygıtı üyesi, parti bürokrasisi çalışanı.

141 *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1979, ss. 217-218 [Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din, Literatürk Yayınları, 2012].

lece "bu gaspı hasıraltı etmek için mütevazı hizmetkâr sıfatından faydalansalar da Kiliseye hizmeti (*ministerium*) Kilisenin üyeleri üzerinde tahakküme dönüştürürler". Vekilin kendisini basit ve naçizane bir vekil gibi sunarak gaspını ve bu gaspın verdiği hükmetme, *imperium*, salahiyetini gizlemesi koşuluyla vekâletin gizemi etkili olur. Konumun içerdiği avantajları kişinin zimmetine geçirmesi, bu gaspın gizlenmesi durumunda mümkündür: Bu, bizatihi sembolik iktidarın tanımıdır. Sembolik iktidar, ikrarı, yani iktidar üzerinden tatbik olan şiddetin yanlış tanınmasını varsayan bir iktidardır. Dolayısıyla vekilin uyguladığı sembolik şiddet, ancak ve ancak üzerinde tatbik olduğu kişilerin, vekâletin teşvik ettiği yanlış tanıma etkisiyle vekile tevcih ve ihsan ettikleri bu bir nevi işbirliğiyle gerçekleşebilir.

Nietzsche, Hıristiyanlığın bir eleştirisinden çok, vekilin, temsilcinin bir eleştirisi olan *Deccal*'da[142] bunu çok iyi ortaya koyar (Katolik papaz, vekilin bizatihi vücuda gelmiş hâlidir). Bu sebeple kitapta, takıntılı biçimde sürekli olarak papaza, ruhban ikiyüzlülüğüne, vekilin kendi kendini mutlaklaştırma ve onama stratejilerine yüklenir. Vekilin kullandığı ilk yöntem, kendisini vazgeçilmez olarak göstermektir. Kant, tefsirin, meşru okumanın lüzumuna zaten değiniyordu. Nietzsche de bunu açıkça ortaya koyar: "Bu İnciller, fazlasıyla ihtiyatla bile okunulamaz; her kelimenin arkasında güçlükler barındırırlar" (s.69). Nietzsche'ye göre, kendisini vazgeçilmez bir tercüman olarak onamak [onatmak] için, aracı kendi ürününün [hizmetinin] ihtiyacını yaratmak zorundadır. Bunun için de güçlüğü, kendisinin bunu çözebilecek tek kişi olacağı güçlüğü yaratması gerekir. Vekil böylece -Nietzsche'yi alıntılamaya devam ediyorum- "kendisinin kutsala dönüşümünü" gerçekleştirir. Lüzumunu sınatmak için "gayrişahsî fedakârlık" stratejisine de başvurur. "Hiçbir şey 'gayrişahsî fedakârlıktan', soyutlamanın Moloch'una[143] kurban

142 Friedrich Nietzsche, *Deccal*, [1895] İstanbul, Külliyat Yayınları, 2009.

143 Ç.N: Fenikelilerin çocuklarını kurban ettikleri tanrı.

vermekten daha derinden ve sıkı sıkıya yıkıcı değildir" (s. 19). Vekil kendi kendine kutsal görevler tahsis edendir: "Neredeyse bütün halklarda felsefeci, ruhban tipinin devamıdır ve bu miras artık bizi şaşırtmayacaktır. İnsanı tertip etmek, kurtarmak, ruhunu kurtarmak (...) gibi kutsal görevlerimiz olduğunda bu nevi bir görev tarafından bizatihi kendimiz kurtarılmış olmaz mıyız?" (s. 21)

Bu ruhban stratejilerinin hepsinin temelinde, kelimenin Sartrecı anlamıyla kötü niyet, kendi kendine yalan söylemek, mutlak anlamda iyi olan şeylerin kendi için iyi olan şeyler olduğunu söyleyerek şeylerin kıymetleri hususunda karar veren papazın "kutsal yalanı" yatar (s. 41). "Papaz", der Nietzsche, "kendi şahsi iradesini Tanrı olarak addedendir" (s. 77). (Kendi şahsi iradesini halk, kamuoyu, millet olarak addeden siyasetçi için de aynı şeyi söyleyebiliriz). Nietzsche'yi alıntılamaya devam ediyorum: "Kanun, Tanrının iradesi, mukaddes kitap, ilham -papazın iktidara ulaştığı ve bu iktidarı muhafaza ettiği şartları işaret eden kelimeler- bu kavramlar, tüm ruhban teşkilatlarının, tüm ruhbanlığa dair veya daha doğrusu felsefi-ruhbani tahakküm biçimlerinin temelinde yer alır" (s. 94). Nietzsche'nin demek istediği, temsilcilerin evrensel değerleri kendilerine yonttukları, bu değerlere el koydukları, "ahlakı müsadere ettikleridir" (s. 70). Dolayısıyla, Tanrı, Gerçek, Bilgelik, Halk, Mesaj, Özgürlük, vb kavramları gasp ederler. Peki, bunları neyin eş anlamlısı hâline getirirler? Kendilerinin... "Ben hakikatim". Kendilerini kutsarlar, nefislerini hasrederler ve bu arada kendileri ve basit bigâneler arasındaki sınırı çizerler; böylece, Nietzsche'nin dediği gibi, "her şeyin ölçüsü" hâline gelirler.

Ruhban alçakgönüllülüğünün işlevini en iyi biçimde sözcünün namına konuştuğu grubu konuşturduğu, böylece kavranılamaz bu namevcudiyetin sağladığı bütün otoriteyle konuştuğu vahiy etkisi olarak adlandırdığım şeyde görürüz. Ruhban, Tanrı

veya Halka kendini adayarak Tanrı veya Halka dönüşür. Bir hiç hâline geldiğimde -çünkü hiç hâline gelmeye, kendimi ortadan kaldırmaya, unutmaya, kurban etmeye, adamaya muktedirim - her şey olurum. Tanrı'nın veya Halkın vekilinden başka bir şey değilim; ancak adına konuştuğum şey her şey olduğu için [her şeye kadir olduğu için], bu sıfatla ben her şeyim". Vahiy etkisi gerçek bir benlik ikileşmesidir; benlik, aşkın bir tüzel kişi lehine kendini ortadan kaldırır ("kendimi Fransa'ya adıyorum"). Ruhbanlığa giriş koşulu tam bir dönüşümdür, *metanoïa*; tüzel kişinin ortaya çıkması için sıradan bireyin ölmesi gerekir. Öl ve kuruma dönüş (kurumsal-kurucu ritlerin yaptığı budur).

Paradoksal biçimde, her şey olmak için kendilerini bir hiç hâline getirenler, ilişkinin kutuplarını tersine çevirebilir ve sadece kendi olanlara, sadece kendi için konuşanlara, gerçekte ve teoride hiçbir şey olmadıkları tenkidini yöneltebilirler (fedakârlık, vb yapmaya muktedir olmadıkları gerekçesiyle). Militanın istifade ettiği noktalardan biri olan azarlama, suçluluk duygusu uyandırma hakkı budur. Kısacası vahiy etkisi, hızlıca anladığımız yanılsamasına düştüğümüz -hepimiz Delfi kâhinlerinden[144], ilahi söylemi yorumlayan papazlardan bahsedildiğini duymuşuzdur- ancak birinin, bizatihi söylemiyle var ettiği bir şey namına konuştuğu tüm durumlarda tanıyamadığımız, kaçırdığımız olgulardan biridir. Siyasette her gün deneyimlenen tüm sembolik etkiler, namıma konuştuğumuz, konuşmaya hak sahibi olduğumuz kişileri konuşturmaktan, namına konuşmaya yetkili olduğumuz halkı konuşturmaktan ibaret olan bu bir nevi vantrilok[145] gaspa dayanır. Bir siyasetçi, "halk, halk sınıfları, halk kitleleri", vb dediğinde vahiy etkisi vücuda getirmemesi; yani hem mesajı hem de mesajın deşifresini üretmekten, "ben, ben değilim, başkasıyım"a inandırmaktan, halkın basit bir sembolik vekili olarak sözcünün gerçekten halkın kendisi olduğuna (dediği her

144 Ç.N: Antik Yunanda, Delfi'deki gelecek habercileri.

145 Ç.N: Karından konuşan; burada sessiz, örtük anlamında.

şeyin halkın gerçeği ve yaşamı olması noktasında) ikna etmekten ibaret olan darbeyi indirmemesi nadirdir.

Kendini "birinin adına" konuşmaya muktedir görmek ediminde yatan gasp, haber kipinden edim kipine geçişe olanak tanıyan şeydir. Sadece kendi adına konuşan, izole hâlde tekil bir atom olan ben, Pierre Bourdieu, "bunu yapmalı, şunu yapmalı, hükümeti devirmeli, Pershing füzelerini reddetmeli" desem kim peşimden gelir? Oysa "halk kitleleri adına" veya *a fortiori* "halk kitleleri, bilim ve bilimsel sosyalizm adına" konuşan biri olarak ortaya çıkabileceğim statüsel koşullar içerisinde bulunuyor olsaydım bu, her şeyi değiştirirdi. Haber kipinden emir kipine geçiş, bireyselden kolektif olana geçişi varsayar; bu, kabul gören veya kabul edilebilir her tazyikin esasıdır (adetler ilmine dayalı bir ahlak teşkil etmeye gayret gösteren Durkheimcılar bunu çok iyi görmüştü). Edimselliğin uç sınırı olarak vahiy etkisi, yetkili sözcünün, kendisini grubun her bir yalıtılmış üyesi üzerinde kabul gören bir tazyik, bir sembolik şiddet tatbik etmesi için yetkili kılmış gruba dayanmasına imkân tanıyan şeydir. Kolektif olanın, grubun vücutlaşmış hâliysem ve bu grup dâhil olduğunuz, sizi tanımlayan, size bir kimlik veren, gerçekten bir Profesör, Protestan, Katolik, vb olmanızı sağlayan grupsa artık geriye kalan sadece itaat etmektir. Vahiy etkisi, gerçekten de bir açıdan grubun kendisi olan bir birey tarafından (en azından kimsenin, yeni bir grup teşkil etmek ve kendini bu yeni grubun vekili olarak kabul ettirmek ihtimali dışında, kalkıp "sen grup değilsin" diyememesinden ötürü), tekil bir birey [üye] nazarında grubun aşkınlığının tatbik edilmesidir.

Kolektif gerçekliğin tekelleşmesinin bu paradoksu, her sembolik dayatma etkisinin esasındadır: Ben grubum; kolektif tazyikim; her bir üyesi üzerinde kolektifin tazyikiyim; vücutlaşmış kolektifim; dolayısıyla bizatihi grup adına grubu sevk ve idare edenim; grubu zapt etmek için beni yetkili kılmış gruba daya-

nırım. Vahiy etkisine içkin şiddet, hiçbir zaman kendisini tabii surette yetkili sözcülerin ve kriz anlarında kendilerinde bu yetkiyi gören profesyonel sözcülerin, bir araya gelmiş grup adına konuştukları meclis vaziyetlerinde (tipik biçimde kilisevari vaziyetlerdir bunlar) olduğu kadar kendisini hissettirmez. Bu şiddet, söz tekelinin ve el kaldırarak oylama veya manipüle edilmiş önergeleri alkışlama gibi oybirliği sağlama tekniklerinin sebep olduğu zoraki çoğunluğa karşı farklı ve muhalif bir söz üretme olanaksızlığında (ki neredeyse fiziksel bir olanaksızlıktır bu) deneyimlenir.

Bu çifte oyunun -veya benliğin- ve sözcünün yapısal kötü niyetinin kendini ifade ettiği retorik stratejilerin, özellikle *biz*den *ben*e sürekli geçişin dilsel bir tahlilini yapmak gerekir. Sembolik alanda dayatmalar, biçim dayatmaları şeklinde tezahür eder. Bunu bilmek şartıyla, dilsel tahlili siyasal eleştirinin bir aracına, retoriği ise sembolik iktidarların ilmine dönüştürebiliriz. Bir aparatçik, bir sembolik dayatma yapmak istediğine '*ben*'den '*biz*'e geçer. Şunu demez: "Siz sosyologların, işçileri incelemeniz gerektiğini düşünüyorum". Daha çok şunu der: "... gerektiğini düşünüyoruz" veya "sosyal talep (...) gerektirir". Dolayısıyla, vekilin *ben*i, yani hususi çıkarı, grubun resmî-öğretilmiş çıkarı arkasında gizlenmeli ve vekil, şahsi çıkarını grup çıkarı olarak sunmak için, Marx'ın dediği gibi, "hususi çıkarını evrenselleştirmelidir". Daha genel olarak soyut bir dilin, siyasal retoriğin koca koca laflarının kullanımı; Hegel'in iyi gördüğü üzere fanatizme ve jakoben terörizmine yol açan soyut erdemin laf kalabalığı (Robespierre'in mektuplarındaki dehşet verici tümce dizimlerini okumak gerekir), bütün bunlar vekilin öznel ve nesnel biçimde meşru gaspını tesis eden "çifte benliğin" mantığıyla ilişkilidirler.

Halk sanatı üzerine tartışmayı burada örnek olarak vermek istiyorum (söylediğim şeylerin anlaşılabilirliğinden biraz endişeliyim ve bu, iletişimi kurma güçlüğünde hissediliyordur).

Halk sanatı, proleter sanat, sosyalist realizm, halk kültürü, vb üzerine tekrar tekrar gündeme getirilen tartışmayı biliyorsunuz; sosyoloğun tuzağa düşmeksizin müdahil olmasının olanaksız olduğu tipik bir teolojik tartışma. Neden? Çünkü bir az önce tasvir ettiğim vahiy etkisinin en mümtaz sahası. Örneğin sosyalist realizm olarak adlandırılan şey aslında, siyasal vekillerin hususi "ben"inin, ismiyle çağırmak gerekirse Jdanovcu, yani düzene sokmak, özellikle birinci sınıf entelektüelleri zapturapt altına almak isteyen ve kendisini halkın cisimleşmiş hâli olarak tesis ederek bizatihi kendisini evrenselleştiren ikinci sınıf küçük burjuva entelektüelin "ben"inin ikamesinin tipik bir ürünüdür. Sosyalist realizmin yalın bir tahlili, gerçekte çok soyut istiareli bir ikonografiye (emekçi, vb) dayanan bir formalizm veya hatta bir akademizm olan şeyde halka dair hiçbir şey olmadığını gösterecektir (bu sanat türü çok üstünkörü biçimde halkın realizm talebine cevap veriyor gibi gözükse de).

Bu biçimci ve küçük burjuva sanatta ifade olunan -halkı ifade etmekten çok, idealize edilmiş biçimi altında, üstü çıplak, kaslı, kavruk tenli, iyimser, geleceğe bakan, vb, halkın inkârını içeren- aygıt adamlarından oluşan bir küçük burjuvazinin sosyal felsefesi, bilinçdışı idealidir; idealize edilmiş bir halka özdeşleşerek (elde meşale, insanlığın ışığı...) aslında gerçek halktan korkusunu açığa vuran bir idealdir. Aynı ispatı "halk kültürü", vb hususunda da yapabiliriz. Bunlar öznenin ikamesinin tipik örnekleridir. Ruhban (yani Nietzsche'nin demek istediği gibi papaz, Kilise ve tüm ülkelerin aparatçikleri) kendi dünya görüşünü temsil ettiği varsayılan grubun dünya görüşü yerine ikame edendir. Bugün halktan, başka zamanlarda Tanrıdan istifade ettiğimiz gibi, münevverler arasındaki hesaplaşmalarda istifade ediyoruz.

Homoloji ve yanlış tanıma etkisi

Ancak şimdi tüm bu çifte oyun veya "ben"lerin her şeye rağmen nasıl tuttuğunu kendi kendimize sormak gerekir: Nasıl

oluyor da vekilin çifte oyunu, kendi kendini ele vermiyor? Kavranılması gereken, vekâletin gizeminin asli unsuru yani "meşru sahtekârlık"tır. Burada söz konusu olan, kendîni adamış vekil, menfaatsiz militan, özverili yönetici temsilini, bu naif temsili terk edip bilinçli ve organize gaspçı olarak vekil temsiline, bu sinik temsile kendini kaptırmak değildir -13. yüzyılın papaza bakışı, görünürdeki makullüğünde oldukça naif, Helvetius ve Holbach tarzı bir temsil-. Meşru sahtekârlık, gaspçının halkını bilinçli olarak kandıran bir hesapçı, sinik olmasından ötürü değil, kendini bütün iyi niyetiyle olduğundan başka bir şey *sanan* biri olmasından ötürü muvaffak olur. Gaspın ve çifte oyunun işlemesini sağlayan mekanizmalardan biri, bunu bütün masumiyetim ve en eksiksiz samimiyetimle söyleme cüreti gösterebilirsem, çoğu durumda vekilin ve vekâleti verenin çıkarlarının büyük ölçüde örtüşmesidir; öyle ki vekil, kendisine vekâleti verenlerin çıkarları dışında başka çıkarı olmadığına inanabilir ve inandırabilir. Bunu açıklamak için biraz daha karmaşık bir tahlile sapmak zorundayım. (Dinsel, sanatsal, vb uzamlar olduğu gibi) bir siyasal alan, yani özerk bir evren, kendi kuralları olan bir oyunun oynandığı bir oyun alanı mevcuttur ve tam da bu sebepten ötürü bu oyuna müdahil kişilerin [siyasetçilerin] hususi çıkarları vardır; kendilerine vekâlet verenler tarafından değil, genel oyunun mantığı tarafından belirlenen çıkarlardır bunlar. Bu siyasal alan, egemenlerin sözcüleriyle, hükmedilenlerin sözcüleriyle, bir sola ve bir de sağa sahiptir; genel sosyal uzamın da egemenleri ve hükmedilenleri vardır ve bu iki uzam örtüşür, aralarında eş mantıklık [*homologie*] vardır. Siyaset oyununda sol bir konum işgal edenin (*a*) sağ bir konum işgal edenle (*b*) ilişkisi neyse, sosyal oyunda sol bir konum işgal edenin (*A*) sağ bir konum işgal edenle (*B*) ilişkisi de odur. Hususi hesaplarını görmek için *a*, *b*'ye saldırmak istediğinde siyasal alanın hususi rekabet mantığı tarafından tanımlanmış kendi hususi çıkarlarına hizmet eder; ancak bu arada *A*'ya da hizmet eder. Vekillerin hususi çıkarları ve

vekâlet verenlerin çıkarlarının bu yapısal örtüşümü, samimi ve başarılı bir vekâlet mucizesinin temelindedir. Vekâletlerini aldıkları kişilerin çıkarlarına hizmet eden kişiler, bu çıkarlara hizmet ederken kendilerine hizmet eden kişilerdir.

Burada çıkardan bahsetmek gerekiyorsa bu, bu kavramın bir kopuş işlevine sahip olmasındandır; her türlü ruhbanın-münevverin mesleki ideolojisi, menfaatsizlik ideolojisini bertaraf etmesindendir. Dini, entelektüel veya siyasal oyunda yer alan kişilerin, ekonomik alanda oynayan C.E.O.'nun [üst düzey yöneticinin] çıkarlarından ne kadar farklı olsa da daha az *hayati* olmayan hususi çıkarları vardır. Bütün bu sembolik çıkarlar (rezil olmamak, seçim bölgesini kaybetmemek, rakibinin ağzının payını vermek, karşı bir "akım"ın üstesinden gelmek, başkanlığı elde etmek, vb) öyle şeylerdir ki bu çıkarlara hizmet ederken veya uyarken vekiller kendilerine vekâlet verenlere de çoğunlukla hizmet ederler. (Vekillerin çıkarlarının, kendilerine vekâlet verenlerin çıkarlarıyla uyuşmazlık gösterdiği durumlar da elbette mevcuttur). Eş mantıklıktan ötürü oyundaki konumlarının kendilerine dayattığına uymakla yetinen faillerin, bizatihi bu surette ve üstüne üstlük, hizmetinde oldukları varsayılan kişilere hizmet ettikleri her hâlükârda (veya en azından her şey tesadüfi biçimde veyahut bireysel çıkarların katışıksız istatistikî bir toplamına göre gelişse dahi beklenebileceğinden çok daha sıklıkla) vakidir. Mecaz-ı mürsel etkisi, aparatçikin hususi çıkarlarının evrenselleşmesine, vekilin çıkarlarının temsil ettiği varsayılan müvekkile mal edilmesine imkân tanır. Bu modelin temel meziyeti, vekillerin sinik olmadıklarının (veya çok daha az ve sanıldığından çok daha az sıklıkla), kendilerini oyuna kaptırdıklarının ve yaptıklarına gerçekten inandıklarının izahatını vermesidir.

Vekâlet verenlerin ve vekillerinin, müşterilerin ve üreticilerin yapısal bir eş mantıklık ilişkisi içerisinde oldukları böyle çok durum mevcuttur. Örneğin entelektüel alanda ve gazetecilik

alanında durum budur: *Nouvel Obs*[146] yazarının *Figaro*[147] yazarıyla ilişkisi, *Nouvel Obs* okurunun *Figaro* okuruyla olan ilişkisiyse, *Nouvel Obs* yazarı *Figaro* yazarının hesabını görmekten keyif aldığında *Nouvel Obs*'un okurunu da keyiflendirecek bir iş yapmış olur (hiçbir zaman doğrudan kendi okuruna hoş görünmeye çalışmaksızın). İdeolojik eylemi hizmet veya menfaat içeren hizmetkârlık veya bir mevkiiyle ilişkili boyun eğme olarak gören sıradan tahayyülü çürüten çok basit bir mekanizmadır bu: Figaro yazarı ne kapitalizmin uşağı ne de piskoposun kötü bir arzuhâlcisidir; her şeyden önce bir köşe yazarı-gazetecidir, duruma göre *le Nouvel Observateur* veya *Libération*'u[148] aklından hiç çıkarmayan bir gazetecidir.

Aygıtın temsilcileri

Buraya kadar vekillerle vekâleti verenler arasındaki ilişkiye vurgu yaptım. Şimdi bazı özel vekiller, genel olarak vekiller zümresi ve son olarak da kendi çıkarları, Weber'in dediği gibi "kendi eğilimleri", özellikle kendi kendini idame eğilimi olan aygıt arasındaki ilişkileri incelemem gerekiyor. Vekiller zümresi, ruhban sınıf veya parti, kendi eğilimlerini ifade ve beyan ettiğinde aygıtın çıkarları şahıs olarak vekillerin çıkarlarına üstün gelir. Bu durumda vekiller, kendilerine vekâletlerini verenler karşısında sorumlu olmayı bırakıp aygıt karşısında sorumlu hâle gelirler. O hâlde artık vekillerin icra ve hususiyetlerini aygıtın bilgisine nüfuz etmeksizin kavrayamayız.

Bürokratik aygıtların temel yasası, aygıta her şeyini verenlere ve (hiçbir şeyi olmamalarından ve aygıt dışında hiçbir şey olmamalarından ötürü) karşılığında her şeyi bekleyenlere, aygıtın her şeyi (ve özellikle aygıt üzerindeki iktidarı) vermesini gerektirir. Daha kaba bir ifadeyle, aygıtın en çok tuttuğu kişiler kendisi-

146 Ç.N: Sola yakın haftalık dergi.

147 Ç.N: Sağa yakın günlük gazete.

148 Ç:N: Sola yakın günlük gazete.

ne en çok bağlı olanlardır, zira en iyi biçimde kontrol altında tuttuğu kişiler bu kişilerdir. Bunu çok iyi anlamış ancak değer yargıları içerisinde sıkışmış olan Zinoviev şöyle der (yukarıda bahsettiğim yasayı ifade ediyormuşçasına): "Stalin'in başarısının temeli inanılmaz derecede vasat biri olmasında yatar"[149]. Aparatçik hususunda, "inanılmaz derecede küçük, manasız ve tam da bu sebeple alaşağı edilemez bir güç"ten bahseder (s. 307). Bunlar çok güzel ifadeler ancak biraz yanlış, zira ifadeleri cezp edici kılan Zinoviev'in polemik maksadı veriyi olduğu gibi (kabul etmek anlamına gelmeksizin) almayı engellemekte. Ahlaki öfke, karizmatik sezginin en sıradan, en ahmak olarak algıladığı, kendinde en ufak bir kıymeti olmayan kişilerin aygıt içerisinde başarılı olmalarını anlayamaz. Gerçekten de bu kişiler başarılı olur çünkü olağan üstü hiçbir şeyleri, aygıt dışında hiçbir şeyleri, onlara aygıt nazarında özgürlük sunabilecek, muziplik yapmalarına imkân tanıyabilecek hiçbir şeyleri yoktur.

O hâlde aygıtlar ve özellikle olumsuz manada tanımlanmış bazı kategorilerden kişiler, yani verili bir alanda ve verili bir anda sahip olunması önem arz eden özelliklerden hiçbirine sahip olmayan kişiler arasında tesadüfi olmayan yapısal bir birbirine bağlılık mevcuttur. Daha tarafsız bir ifadeyle, aygıtların emin olduğu kişileri onayacağı söylenebilir. Peki neden? Çünkü bu kişiler aygıta karşı gelmeye imkân tanıyabilecek hiçbir şeye sahip değillerdir. Bu sebeptendir ki 50'li yılların Fransız komünist partisinde aynen "kültür devrimi"nin Çin'inde olduğu gibi, gençler yoğun biçimde sembolik bekçi-forsa, bekçi köpeği görevi görmüşlerdir. Oysa gençler, sadece coşku, saflık, inanç, yani üzerinde çok fazla düşünmeksizin gençlikle ilişkilendirdiğimiz her şey değildir; benim modelim açısından hiçbir şeyi olmayanlardır da; alana sermayesi olmadan gelenler, yeni girenlerdir. Aygıt açısından gençler, ya parti üzerinden ya da kendi kendilerine

149 Grigori Zinoviyev, *Les hauteurs béantes*, Ed.Julliard-L'Age d'homme, 1977, s. 306.

sermayeye sahip olmaya başlayan ve partiye itiraz etmek için bu sermayeyi kullanan yaşlılarla mücadelede kullanılan kurbanlık koyundurlar. Hiçbir şeyi olmayan, körü körüne bağlı biridir; aygıt ona körü körlüğü, hiçliği ölçüsünde çokça verdiği oranda direnç göstermeye, itiraz etmeye daha az meyillidir. Bu sebeptendir ki 50'li yıllarda, 25 yaşındaki bu veya şu entelektüel, aygıtın vekâleti sayesinde, *ex officio*, sadece en onanmış entelektüellerin kendilerine sunabileceği (ancak onlarınki kendi yazar hesaplarınadır) takipçi kitlesine sahip olabilmiştir.

Aygıtların bu bir nevi sarsılmaz yasası, çok hızlı bir şekilde değineceğim ve "daire etkisi" olarak adlandıracağım süreç tarafından ikiye katlanır. Burada Marc Ferro'nun bolşevizasyon süreci üzerine yaptığı tahlile müracaat ediyorum. Mahalle sovyetlerinde, fabrika komitelerinde, yani Rus devriminin başlangıcının kendiliğinden gruplarında, herkes oradaydı, insanlar konuşuyorlardı, vb. Ve daha sonra, görevli biri tayin edilir edilmez insanlar daha az gelmeye başlar. Görevli ve daireyle cisimleşen kurumsallaşma ile her şey tersine döner. Dairenin iktidarı tekeline alma eğilimine müteakip, kurullara katılım sayısı düşer; artık kurulları *toplantıya çağıran* dairedir ve katılımcılar bir taraftan temsilcilerin temsil ediciliğini göstermeye, diğer taraftan ise temsilcilerin kararlarını *tasdik etmeye* yararlar. Görevliler, sıradan üyelerin yeterince sıklıkla kurullara gelmemelerini (ki artık üye sadece bu işlevine indirgenmiştir) yermeye başlarlar.

İktidarın vekillerin ellerinde toplanmasına ilişkin bu süreç, vekâlet sürecinin teorik modelinin bir nevi tarihsel tatbikidir. İnsanlar orada ve konuşuyorlar; daha sonra daire tesis ediliyor ve insanlar daha az gelmeye başlıyorlar. Ve devamında hususi bir salahiyet, kendine has bir dil geliştirmeye başlayan bir daire... (Burada araştırma bürokrasisinin gelişimi örneğine değinilebilir: araştırmacılar [akademisyenler] ve bu araştırmacılara hizmet ettikleri varsayılan idareci bilim insanları. Araştırmacılar, idare-

cilerin bürokratik dilini -"araştırma kalemi", "öncelik", vb- ve bugünün teknokratik-demokratik dilini -"sosyal talep"- anlamazlar. Böylece bağlı bulundukları kurumlara daha az gelirler ve bundan dolayı eleştirilirler. Ancak bazı araştırmacılar kalır, zamanı olanlar.) Görevli, adı üstünde bütün zamanını diğerleri için ikincil olan veya en azından yarı zamanlı yapılabilecek bir faaliyete adayan kişidir. Zamanı vardır ve kendisi için zamanı vardır. Bürokratik zaman içerisinde, vakit ve enerji tüketici tekrarda, tüm peygambervari yani aralıklı dayatmaları bertaraf edebilecek kabiliyettedir. İşte böylece vekiller belli bir iktidarı ellerinde toplarlar; vekâlet verenlere ilişkinin paradoksal bir altüst oluşuna dayalı hususi bir ideoloji geliştirirler. Bunu, vekâletlerini aldıkları kişilerin yetkinsizliklerini, devamsızlıklarını, kolektif çıkarlara ilgisizliklerini mahkûm ederek ve bizatihi bu kişilerin, iktidarın kendi ellerinde toplanmasının bir ürünü olduğunu görmeksizin yaparlar. Bütün görevlilerin hayali, müminsiz, taraftarsız, tabansız bir aygıttır. Süreksiz olana karşı daimi olanı temsil ederler; hususi salahiyetleri, özgün dilleri, özgün bir öyküye, küçük işlerinin öyküsüne dayalı kendilerine özgü bir kültürleri, aparatçik kültürleri vardır. (Gramsci bunu bir yerlerde söyler: "Kimsenin bir şey anlamadığı bitip tükenmek bilmez tartışmalarımız, eğilim, akım çatışmalarımız vardı".) Diğer taraftan hususi bir sosyal teknoloji mevcuttur: Bu insanlar [vekiller] kendilerine sorun çıkartabilecek tek durumun, yani kendilerine vekâlet verenlerle yüzleşme durumunun idaresinin [manipülasyonunun] profesyonellerine dönüşmüşlerdir. Genel kurulları idare [manipüle] etmeyi, oyları alkışlamalara dönüştürmeyi, vb, bilirler. Bir de sosyal mantık onların tarafındadır, zira (gerçi bunu göstermek oldukça zaman alır) şeylerin çıkarları yönünde gitmesi için hiçbir şey yapmamaları yeterlidir ve iktidarları sıklıkla entropik [rastgele] yapmama veya seçmeme tercihinde yatar. Temel olgunun, fırsatçılığı militan kendini adayışa çevirmeye imkân tanıyan değerler skalasının bu bir nevi altüst

oluşu olduğunu anlamış bulunuyoruz. Mevkiler, makamlar ve bu mevkileri kapmak isteyen insanlar vardır; bu insanlar çıkarlarını düşündükleri için kendilerini hiç de suçlu hissetmedikleri gibi, makamları kendileri için değil de parti veya dava için işgal ettiklerini söyleyeceklerdir (aynı şekilde, bu makamları muhafaza etmek için, elde edilmiş makamın terk edilmeme kuralını ileri süreceklerdir). Ve hatta iktidarın ele geçirilmesi karşısında düşülebilecek etik şerhi, çekimserlik veya suçlu hizipçilik olarak tasvir etme noktasına geleceklerdir

Aygıtın kendi kendini bir nevi onaması, ilmî ilahisi söz konusudur. Aygıt her zaman haklıdır (bireylerin özeleştiri vermesi, aygıtın olduğu şekliyle sorgulanması ihtimaline karşı aygıta son bir çıkış yolu sağlar). Siyasetin ve siyasal ruhbanın jakoben yüceltmesiyle değerler skalasının altüst oluşu, başta değindiğim siyasal yabancılaşmanın idrak edilmesini kesmiş ve tersine siyasetin ruhban okumasının, siyaset oyununa girmeyenleri suçlu kategorisine sokacak kadar kendini dayatmasını sağlamıştır. Diğer bir ifadeyle, militan olmamanın, siyasete girmemenin, bedeli ebediyen ödenmesi gereken bir nevi kusur olduğu tahayyülü o kadar güçlü içselleştirilmiştir ki en son siyasal devrim, siyasal ruhbanlığa ve vekâletin potansiyel hâlde içerdiği gaspa karşı devrim, hâlen yapılmayı beklemektedir.

5

Bir Spor Sosyolojisi İçin Program[150]

Bilimsel bir spor sosyolojisinin önündeki engellerden bir kısmı, spor sosyologlarının hem sosyologlar dünyasında hem de spor dünyasında, bir anlamda çifte bir tahakküme maruz kalmalarından ileri gelmektedir. Sert sayılabilecek bu önermeyi açıklamak çok uzun sürebileceğinden, peygamberlerin yaptığı gibi, bir örneğe başvuracağım. Dün akşam, Amerikalı toplumbilimci dostlarımdan biri olan Aaron Cicourel'le konuşurken, ABD'de, Stanford gibi büyük üniversiteler tarafından burs verilen büyük siyahi atletlerin; sağ görüşlülerin siyahlarla, sol görüşlülerin de sporcularla iletişim kurmada pek de istekli olmamalarından ötürü, bir tür ışıltılı gettoda yaşadıklarını öğrendim. Bunu düşündüğümüz takdirde, paradigmayı açarak spor sosyolojisinin karşılaştığı özel güçlüklerin ilkesini belki de burada bulabiliriz: Spor sosyolojisi, sosyologlar tarafından göz ardı edilirken sporcular tarafından küçümsenmektedir. Toplumsal iş bölümünün man-

150 "Fiziksel yaşam ve oyunlar" araştırma grubu önünde yapılan konuşma, CEMEA, Kasım 1980 ve 8'inci ICSS sempozyumu giriş konuşması, "Spor, toplumsal sınıflar ve alt kültür", Paris, Temmuz 1983.

* Bu kısım Yusuf Polat tarafından Türkçe söylenmiş ve tashihi Levent Ünsaldı tarafından yapılmıştır.

tığı, bilimsel iş bölümünde kendini gösterme eğiliminde. Dolayısıyla bir yanda sporu uygulama düzeyinde çok iyi bilen fakat hakkında konuşmasını bilmeyen, öte yanda ise spor hakkında konuşabilen, ancak spor yapmayı ihmal eden veya rast gele yapan insanlar var (…)

Bir spor sosyolojisinin oluşabilmesi için, öncelikle belli bir sporun, spor pratiklerinin tamamından bağımsız olarak çözümlenemeyeceğini anlamak gerekir; spor pratikleri uzamını, her öğesi ayırıcı özelliğe sahip bir sistem olarak düşünmek gerekir. Bir başka deyişle; hangisi olursa olsun, bir sporu anlamak için, spor uzamında işgal ettiği konumu bilmek gerekir. Bu uzam, bir yandan toplumsal uzamdaki konumlarına göre spor yapanların dağılımı, üye sayısına göre farklı federasyonların dağılımı, bunların zenginlikleri, yöneticilerinin toplumsal nitelikleri, vb; diğer yandan, güreş veya rugbyde olduğu gibi doğrudan bir teması, göğüs göğse mücadeleyi gerektirmesine veya tam tersine, golfte olduğu gibi her tür teması dışlamasına veya teniste olduğu gibi ancak ortaya konan bir topla veya eskrimde olduğu gibi aletler aracılığıyla temasa izin vermesine göre, önceledikleri veya gerektirdikleri beden ilişkisi türü gibi bir göstergeler bütününden hareketle oluşturulabilir. Daha sonra bu spor uzamını, kendisini burada dışa vuran toplumsal uzamla ilişkilendirmek gerekir. Bunun amacı, sıradan çıkarımın akla getirdiği bir sporla bir grup arasındaki doğrudan ilişkilendirme kaynaklı hatalardan kaçınmaktır. Nitekim insan bugün güreşle halk sınıflarının üyeleri veya aikido ve yeni küçük burjuvazi arasındaki imtiyazlı ilişkiyi hissediyor hemen. Hatta bunlar fazlasıyla çabuk anlaşılan şeyler. Sosyoloğun işi, bir sporu belli bir toplum kategorisinin ilgi alanları, zevkleri, tercihleri ile uyumlu hâle getiren toplumsal açıdan anlamlı özellikleri ortaya koymaktır. Nitekim Jean-Paul Clément'ın çok güzel gösterdiği gibi; örneğin güreşte, güreşçilerin çıplaklığıyla vurgulanan vücut vücuda mücadelenin önemi, sert ve doğrudan bir bedensel teması akla getirirken yer-

de mücadelenin söz konusu olmadığı aikidoda temas geçici ve mesafelidir. Güreşle aikido arasındaki zıtlığın ne anlama geldiğini bu kadar kolayca anlamamızın sebebi, "bayağı", "erkeksi", "vücut vücuda", "doğrudan", vb ile "havalı", "hafif", "mesafeli", "kibar" arasındaki zıtlığın, spor sahasının ve iki mücadele türü arasındaki karşıtlığın sınırlarını aşıyor olmasıdır. Kısacası burada tercihler sisteminin belirleyici öğesi, bedenle, bedenin yükümlülükleriyle ilişkidir. Bu ilişki, toplumsal konumla ve fiziksel ve toplumsal dünya kaynaklı bir deneyimle bağlantılıdır. Bedenle bu ilişki, dünyanın tümüyle olan ilişkiyle sık sıkıya bağlıdır: En ayırıcı pratikler rakiple en mesafeli ilişkiyi sağlayanlardır ve en estetik olanlar da yine bunlardır. Çünkü şiddet burada daha örtüktür; biçim ve biçimler güç ve işleve üstün gelmektedir. Toplumsal mesafe sporun mantığında kendini çok güzel bir biçimde ele vermektedir: Golf, her yerde, etrafı çevrili, uyumla düzenlenmiş saha aracılığıyla, bu sporu icra etmeyenlerle arasına mesafe koymaktadır. Spor pratiği bu sahada, top aracılığıyla sağlananı saymazsak her tür teması dışlayan aynı karşı karşıya gelme mantığı ile gerçekleşmektedir.

Bu çözümleme, yeterli olmadığı gibi, gerek bütün sporları gerekse de bu sporları yapanlar ile ikisi arasındaki ilişkiyi gerçekçi ve tözcü bir gözle görmeye bile götürebilir. HISPA'nın[151] 7. Kongresi'nin girişinde göstermeye çalıştığım gibi, sporla bir toplumsal konumun; [örneğin] güreş veya futbolla işçilerin, judoyla da beyaz yakalıların arasında, biraz önce yaptığım gibi, doğrudan bir ilişki kurmaktan kaçınmak gerekir. Çünkü en azından işçilerin, [futbolda ve] futbolcular arasında en fazla temsil edilen kişiler olmaktan uzak oldukları kolayca görülecektir. Tam anlamıyla bir türdeşlik olan mütekabiliyet, aslında spor pratikleri uzamı veya daha açık şekliyle, değişik sporların pratiğinin ayrıntılı ele alınmış farklı biçimleriyle toplumsal konumlar uzamı arasında

151 Ç.N: International Association for the History of Physical Education and Sport.

kurulmaktadır. Her spor pratiğinin anlamlı özellikleri, işte bu iki uzam arasındaki ilişkide tanımlanmaktadır. Pratiklerin değişiklikleri de ancak bu mantık içerisinde anlaşılabilir; çünkü bunları belirleyen etkenlerden biri, konumlar arasında var olan ayrımları pratikler düzeyinde sürdürebilme iradesidir. Spor pratiklerinin tarihi, olsa olsa yeni bir sporun (örneğin Kaliforniya sporlarının) ortaya çıkışının veya tenis gibi, mevcut bir sporun yaygınlaşmasının yol açtığı sistematik dönüşümleri göz önünde bulunduran yapısal bir tarih olabilir. Burada bir parantez açalım: Spor pratiklerinin çözümlenmesinin önündeki güçlüklerden biri, istatistiklerin (Kültür Bakanlığı'nınkiler gibi, en iyiler ve en yeniler de dahil) benimsediği nominal birimin (tenis, kayak, futbol) spor yapma biçimlerinde, spordan spora artan veya azalan eşitsiz dağılımı gözden kaçırıyor olmasında ve spor yapanların sayısındaki artış (sadece daha önce bu sporu yapan sosyal kategorilerin spor yapma sıklıklarındaki artışın bir sonucu da olabilir), bu kişilerin toplumsal olarak farklılaşmasıyla eş zamanlı olarak gerçekleştiğinde, bu eşitsiz dağılımın büyümesinde yatmaktadır. Nominal birimi, aynı ad altında, sırasıyla pist dışı kayak, gezinti amaçlı kayak ve bildiğimiz kayak kadar farklı oynama biçimlerinin birlikte var olmasını gözlerden kaçıran tenis örneğinde olduğu gibi: Sert sahalarda kot pantolonlarla ve Adidas ayakkabılarla küçük belediye kulüplerinde oynanan tenisin, yirmi yıl öncesine kadar kural olan beyaz giysiler ve pileli etekle oynanan, seçkin kulüplerde hâlâ devam eden tenisle pek ilgisi yoktur. (Oyuncuların tarzları, yarışmayla, antrenmanla olan ilişkileri düzeyinde de ayrı bir farklılıklar evreni ile karşılaşılabilir.)

Kısacası, spor pratikleri uzamının yapısının inşası önceliklerin önceliğidir. Belli sporlara adanmış monografiler bu uzamın yarattığı etkilerin altını çizeceklerdir. Uranüs'teki büyük değişimlerin Neptün tarafından belirlendiğini bilmezsem Uranüs'te olup bitenleri kavradığımı düşünürüm; oysa gerçekte Neptün'ün etkilerini kavramış olurum. Tarihin konusu, yapının maruz kal-

dığı bu dönüşümlerin tarihidir. Bunlar, ancak yapının geçmişte belli bir anda ne olduğuna ilişkin bilgiden hareketle anlaşılabilir. (Bu, yapı ve değişim, durağan ve hareketli arasındaki karşıtlığın hepten kurmaca olduğu ve değişimin ancak yapının anlaşılmasından hareketle anlaşılabileceği anlamına gelmektedir.) İşte ilk nokta buydu.

İkinci nokta, spor uzamının kendi içine kapalı bir evren olmamasıdır. Kendileri de sistem olarak yapılanmış ve oluşmuş bir pratikler ve tüketimler evreni içerisinde yer almaktadır. Haklı olarak spor pratiklerini görece bağımsız bir uzam olarak ele alıyoruz, fakat bu uzamın yalnızca kendisini üzerinde etkili olmayan güçlerin mekânı olduğunu unutmamak gerekir. Demek istediğimi şöyle adlandırırsak; sportif tüketimler gıda veya genel olarak boş zaman tüketimlerinden bağımsız olarak incelenemez. Nicel bir araştırma yoluyla gözlemlenmeye elverişli spor pratikleri, arz ile talep veya daha açık deyişle, belli bir zamanda arz edilmiş ürünler uzamı ile (toplumsal uzamda işgal edilen konuma bağlı olup başka bir arz uzarnı ile ilişkili diğer tüketimlerde de kendini gösterebilen) yatkınlıklar uzamı arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak betimlenebilir.

İnsanın aklında, içinde tüm pratiklerin tanımlanmış olarak bulunduğu yapısal mantık olursa somut bilimsel mantık ne olmalıdır? Araştırmacının işi yalnızca, örneğin güreşçilerin, boksörlerin, rugbycilerin, vb sporcuların cinsiyetlerine, yaşlarına, mesleklerine göre dağılımının yapısını göz önünde bulundurarak bu alanı resmetmesi ile mi sınırlıdır? Aslında bu yapısal çerçeve, belli bir süre boyunca, mevcut genel istatistikler ve özellikle de bu istatistiklerin sınırlılıkları ve üzerlerine dayanılarak oluşturuldukları kodlar ölçeğinde kabaca resmedilmiş olarak kalabilir.

Çok genel bir yöntem ilkesi var burada: Koparıldığı uzam içerisinde nasıl konumlandığı ve işleyişinin bu konuma neyi borçlu olabileceği sorusunu sormadan hakkında pek de fazla bir

şey bilinemeyen gerçekliğin küçük bir parçasını derinlemesine öğrenmekle yetinmek yerine -ayaküstü söylenmiş her şeyin doğrularmış gözüken pozitivist beklentilerle ("büyük yüzeysel yapılar inşa etmektense orta hâlli ve kesin küçük bir katkı sağlamak yeğdir") ters düşmek pahasına- içinde işlenmiş kısmın ayrıntılı olarak yer aldığı binanın bütününün taslağını kara kalemle çizen akademik mimarlar gibi, üzerinde çalışılan alanın bütününün özet bir betimlemesini oluşturmaya çalışmak gerekir.

Ne kadar eksik olursa olsun, bu geçici çerçevenin içinin en azından doldurulacağını ve bizzat kendisinin yönlendirdiği görgül çalışmaların çerçeveyi doldurmaya katkı yapacağını düşünebiliriz. Bu çalışmaların, belli bir görgül araştırmanın nesnesinin uygun biçimde inşa edilmesinin koşulu olan bu çerçevenin eksikliği hâlinde olmaları beklenen şeyden, niyetleri bakımından bile, büyük oranda farklı olacakları bir gerçektir. Bu kuramsal şema (burada spor uzamı düşüncesi; başka yerde, iktidar alanı kavramı), belli ölçüde boş kalabilir, programa ilişkin özellikle uyarılar ve yönlendirmeler sağlayabilir ama nesneleri başka türlü seçmeme ve monografilerin verimini en üst düzeye çıkarmama olanak sağlar: Eğer örneğin, kafamda spor alanı ve bu alanın etrafında şekillendiği eksenlere ilişkin hipotezler varsa, yalnızca üç sporu inceleyebildiğim için, bilimsel yatırımlarımın verimini alanda birbirinden çok uzak üç nokta seçerek en üst düzeye çıkarmayı yeğleyebilirim. Ya da örneğin Jean-Paul Clément'ın yaptığı gibi, bu alandaki bir alt uzamı, dövüş sporları alt uzamını incelemeye karar verip bu ölçekte, güreşi, judoyu, aikidoyu aynı güçler alt uzamının üç noktası olarak anlayıp yapı etkisi incelemesi yapmayı tercih edebilirim. Ayrıntılarda kaybolma riski olmaksızın bana bizzat bilimsel çalışmanın koşulu olarak gözüken şeyi yakından görmeye gidebilirim, karşılaşmaları kaydedebilirim, güreşte, judoda, aikidoda ne kadar süre yerde kalındığını hesaplayabilirim, kısacası, ölçülebilen her şeyi ölçebilirim, ama nesnelerin ve anlamlı özelliklerin seçimini belirleyen bir inşadan

hareketle yaparım bunu. Çok zamanım olmadığı için, söylediklerimin çetrefilli, kesin ve belki de çelişik olan yanlarının farkındayım.

Ne var ki genel ile özel arasındaki diyalektiği kurmayı amaçlayan, bütünün yapısının ve düşünsel, bitişik görünümünün inşasının gerektirdiği genel ve toplu görünümü bağdaştırabilecek olan bir yöntemin ne olabileceğine ilişkin yeterli bilgiyi verdiğimi sanıyorum. Makrososyolojik geniş bakış ile mikrososyolojinin mikroskopik bakışı arasındaki veya nesnel yapıların inşası ile faillerin öznel temsillerinin ve bu temsillerin pratik inşalarının betimlenmesi arasındaki karşıtlık, epistemolojik çift biçiminde işeyen tüm zıtlıklarda (kuram ile görgül, vb) olduğu gibi, büyük çaplı kuramsal bir sorun iyi inşa edilmiş (içinde yer aldığı genel evrene gönderme yaparak) ve eldeki olanaklarla, yani olasılıkla tek başına, kendi kendini finanse eden, bir tek kendi emek gücüne indirgenmiş bir araştırmacı tarafından denetlenebilir görgül bir araştırma nesnesi içerisine başarıyla yerleştirildiği andan itibaren -araştırmacının gerçek sanatı da budur bence- ortadan kalkar.

Fakat görgül çözümlemenin önkoşulu olarak tasarlanan "yapısal çerçeve" hatırlatmamın uyandırabileceği nesnelci gerçekçilik izlenimini düzeltmem gerekiyor. Sürekli olarak söylediğim gibi, yapılar zamanın belli bir anında kavranabildiği hâliyle tarihsel mücadelelerin nesnelleşmiş ürününden başka bir şey değildir. Belli bir anda istatistiksel araştırmanın resmettiği spor pratikleri evreni ise bütün bir önceki tarihin, bir başka deyişle, pratik "modeller" bütününün (kurallar, aletler, uzmanlaşmış kurumlar, vb) ürettiği bir arz ile yatkınlıklara içkin bir talep arasındaki ilişkinin sonucundan başka bir şey değildir. Zaten arzın kendisi de belli bir anda yapılma olasılığı bulunan bir sporlar bütünü biçiminde sunulduğu (veya seyredildiği) şekliyle, pratik modeller ile pratikteki yatkınlıklar arasındaki uzun bir ilişkiler dizisinin

ürünüdür. Christian Pociello'nun çok güzel gösterdiği gibi, örneğin rugby sözcüğünün işaret ettiği bedensel pratikler programı -biçimsel tanımı itibariyle, birkaç kural değişikliği dışında aynı kalmış olsa da- 30'lu yıllarda, 1950'de ve 1980'de aynı değildir. Gerek nesnellikte gerekse temsillerde maruz kaldığı sahiplenmeler ve toplumsal manada teşkil edilmiş yatkınlıkların özel bir biçimiyle donanmış faillerin (örneğin, 30'lu yıllarda, PUC[152] ve SBUC[153] veya Oxford ve Cambridge öğrencileri, Fransız madenciler ve çiftçiler, küçük tüccarlar veya Romans'lı, Toulon'lu veya Béziers'li memurlar) somut tatbiklerinde aldığı tanımlamalarla belirginlik kazanmaktadır. Bu toplumsal sahiplenme etkisi, bir spor adı altında sunulan "gerçeklikler"den her birinin, nesnellikte bütünüyle teknik tanım içerisinde yer almayan, hatta resmî olarak dışlanabilen ve pratikleri ve seçimleri ("küçük burjuva veya entelektüel havası veriyor", vb türü yargılara nesnel bir temel oluşturan diğer şeyler arasında) yönlendiren bir özellikler bütünü tarafından belirlenmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla sportif pratiklerin ayrımsal dağılımı, mümkün olan pratikler uzamı olan arz ile tatbik edilecek yatkınlıklar uzamı olan talep gibi türdeş iki alan arasındaki ilişkilendirmeden kaynaklanmaktadır: Arz tarafında, sportif pratikler programı olarak anlaşılan bir uzam mevcuttur. Bu uzam ilk olarak kendine özgü, teknik (yani farklı bedensel yatkınlıkların ifade edilmesine sundukları olanaklar ve özellikle olanaksızlıklar) özelliklerinde, ikinci olarak eşzamanlı biçimde sunulan diğer spor pratikleri programları bütününe göre tanımlandıkları şekliyle, ilişkisel, yapısal özelliklerinde belirginlik kazanmaktadır. Fakat bu programlar ancak, gerek gerçeklikte gerekse de temsilde, kipsel (varoluşsal) katılımcıları aracılığıyla sosyal uzamdaki bir konumla baskın birleşimlerinin onlara sağladığı sahiplenme özelliklerini alarak bütünüyle

152 Ç.N: Le Paris université club. 1906'da Paris'de kurulmuş çok branşlı spor kulübü.

153 Ç.N: Stade bordelais université club. 1889 yılında Bordeaux'da kurulmuş çok branşlı spor kulübü.

gerçekleşirler. Öte yandan, talep tarafında bir sportif yatkınlıklar uzamı vardır. Yatkınlıklar sisteminin (habitusun) boyutu olarak bunlar, ilişkisel, yapısal olarak tekabül ettikleri konumlarla benzer özellikler taşırlar. Bu sportif yatkınlıklar, belirlenimlerinin belli bir andaki hususiyetinde (ihtiyacın gerçekleşmesinin fiili olasılığını sunarak ihtiyacı yaratmaya katkıda bulunan) arzın hem mevcut hâli hem de önceki gerçekleşmiş hâli vasıtasıyla tanımlanırlar. Bu noktada en farklı tüketim pratiklerini tanzim eden çok genel bir model var diye düşünüyorum. Nitekim Vivaldi'nin, yirmi yıl arayla, bütünüyle karşıt toplumsal anlamlar aldığını ve müzik bilimi açısından bir "yeniden keşif" hâlinden Monoprix[154] için arka plan müziği konumuna geçtiğini gördük. Bir sporun, bir müzik yapıtının veya felsefi bir metnin, içkin özellikleri nedeniyle, nesnesi olabilecekleri toplumsal kullanımların sınırlarını belirledikleri sabit olsa da bu ürünler çeşitli kullanımlara meydan verirler ve her an icra edilen baskın kullanım tarafından belirginlik kazanırlar. Bir felsefe yazarı, örneğin Spinoza veya Kant, algıda tasarlananın gerçekliğinde, hiçbir zaman eserinin içkin gerçekliğine indirgenmez ve toplumsal gerçekliğinde, ayını eserin belli bir dönemde Kantçılar ve Spinozacılar tarafından yapılmış başlıca okumalarını kapsar. Bu okumaları yapan Kantçıların ve Spinozacıların bizatihi kendileri de bir önceki dönemin Kantçıları ve Spinozacıları, onların okumaları ve diğer felsefelerin öncüleri ve savunucuları ile kurdukları nesnel veya öznel ilişkiler içerisinde tanımlanırlar. Toplumsal özelliklerini Kant'a atfeden Kantçılar tarafından yalnızca yaptıkları okumalar aracılığıyla sahiplenilmemiş Kant kesintisiz bir bütündür. İşte Heideger, varoluşçu sayılabilecek (örneğin sonluluk konusuyla) metafizikçi bir Kant'ı yeni Kantçıların kozmopolit, evrenselci, akılcı Kant'ıyla karşılaştırırken bu kesintisiz bütüne tepki göstermektedir. Buradan nereye varmak istediğimi soruyor olmalısınız. Aslında, nasıl ki bir felsefe yapıtının toplumsal

154 Ç.N: Fransız süpermarket zincirlerinden biri.

anlamı bu şekilde tersine dönebiliyorsa (her yorumcu kuşağı gelip bir önceki kuşağın okumalarını ters yüz ettiğinden eserlerin çoğu, Descartes, Kant veya Marx bile anlam değiştirip duruyor), teknik, "içkin" tanımında, bir spor pratiği de aynı şekilde her zaman büyük bir esneklik gösteriyor, dolayısıyla bütünüyle farklı, hattı karşıt kullanımlara imkân sağlıyor, anlam da değiştirebiliyor. Daha doğrusu, baskın anlam, bir başka deyişle (sayıca veya toplumsal olarak) baskın toplumsal kullanıcılar tarafından bu kullanımlara yüklenen toplumsal anlam değişebiliyor: Nitekim bir spora ve tabi aynı anda bir felsefe yapıtına da çok farklı iki anlam yüklenmesi ve koşu veya yüzme ya da tenis, rugby, güreş, judo gibi bir terimin ifade ettiği spor pratiğinin nesnelleşmiş programının -kendisini birçok kullanıma elverişli hâle getiren nesnel çok anlamlılığı, kısmi belirsizliği nedeniyle- söz konusu pratiğin nesnelleşmiş programının (veya bir felsefe veya müzik yapıtı söz konusuysa nesnelleşmiş okuma veya icra programının) önerdiği pratiğin gerçek kullanımı, doğru kullanımı, iyi biçimi konusunda ters düşen insanlar arasında mücadele konusu olması sık görülmektedir.

Belli bir anda, herhangi bir spor biraz müzik yapıtı gibidir: Bir partisyon (oyunun bir kuralı, vb), fakat aynı zamanda rakip yorumlar (ve tortulaşmış bütün eski yorumlar); her yeni yorumcu, "kendi" yorumunu ortaya koyduğunda bilincinde olarak veya daha çok olmadan işte bütün bunları karşısına almaktadır. Bu mantık içerisinde (Kant'a, çağın araçlarına, Fransız boksuna, vb) "dönüşler"i çözümlemek gerekiyor. Baskın anlamın değişebildiğini söylemiştim: Aslında, özellikle bu baskın anlamla karşıtlık içerisinde tanımlandığından yeni bir spor pratiği türü, spor pratiğinin baskın programının eskiden olası, örtük veya bastırılmış olarak bırakılan (örneğin *fair play* dayatması nedeniyle bir spordan dışlanmış olan her tür şiddet) öğeleriyle oluşabiliyor. Yalnızca ayırt edilme mantığının açıklamakta yetersiz kaldığı bu ters yüz oluşların ilkesi, kuşkusuz alana yeni girenlerin (alana dı-

şarıdan getirdikleri toplumsal olarak teşkil edilmiş yatkınlıklarıyla), bir sporun veya bir felsefe eserinin teşkil ettiği sosyal açıdan anlamlı bütüne karşı geliştirdikleri tepkide yatmaktadır. Zira bir spor veya eser, pratiğin nesnelleşmiş ancak toplumsal olarak tatbik olunan ve toplumsal manada belli bazı faillerde vücut bulan, dolayısıyla bu faillerin özellikleri ve sahiplenme etkisi tarafından içi doldurulan programıdır. Her ne kadar eşzamanlı bir bakışla, şu veya bu program, bir spor adının (güreş, binicilik, tenis) veya bir filozof ya da besteci özel adının, opera, operet, bulvar tiyatrosu gibi bir tür adının veya hatta realizm, sembolizm, vb gibi bir tarzın ifade ettiği şey, belli bir toplumsal konumu işgal edenler arasında var olan (güreş veya rugby ve ezilenler arasındaki ilişki örneğindeki gibi) yatkınlıklara doğrudan bağlıymış gibi gözükse de artzamanlı bir bakış, sunulan aynı nesne çok farklı yatkınlıklara sahip failler tarafından sahiplenilebilirmiş, kısacası, herhangi bir kimse herhangi bir programı sahiplenebilirmiş ve herhangi bir program herhangi bir kimse tarafından sahiplenilebilirmiş gibi farklı bir temsile götürebiliyor. (Bu kusursuz "görecilik" en azından sanat tarihinde tekrarlanan, aynı yatkınlıkların farklı arz uzamlarına gönderimle, farklı taraf olmalarla kendilerini ifade edebileceklerini unutarak toplumsal konumlarla estetik taraf olmalar, örneğin gerçekçilikle ezilenler arasında doğrudan ilişki kurma eğilimine karşı uyarma maharetine sahiptir.) Aslında, mümkünlerin alanı çok sınırlı (örneğin yaşlı Marx'a karşı genç Marx) olduğu zaman, daha açık, az kodlanmış evrenlerde, talep yapılarını doğrudan yansıtabilen yatkınlıklar, bu durumda olumsuz seçimlerle veya kötünün iyisiyle sınırlanmak zorunda oldukları için, yatkınlıklar ile taraf olmalar arasındaki ilişki çok karanlık olsa da anlamsal esneklik asla sonsuz değildir (golfe ve güreşe bakmak yeter) ve özellikle her an, sunulan farklı olanaklar arasındaki seçimler rastgele dağılmazlar. Sanırım, toplumsal uzamda farklı konumlara ait yatkınlıklar ve özellikle bu alandaki karşıt konumlara bağlı yapısal olarak karşıt yatkınlıklar her za-

man kendilerini ifade etme aracını buluyorlar. Fakat bunu kimi zaman, belli bir anda belli bir uzamı düzenleyen uygun algı kategorilerine sahip olunmaması durumunda, karşıtlıkların özgül, küçücük ve algılanamayan tanınmaz biçimi altında yapıyorlar. Heidegger'i "muhafazakâr devrimci" bir düşünme biçimine doğru götürmüş olan aynı yatkınlıklar, başka bir felsefi arz uzamına göndermeyle, onu genç Marx'a doğru götürebilirdi. Veya bugün aikidoda judodan kaçmanın bir biçimini bulan aynı uzam (ama aynısı olmazdı), nesnel olarak sahip olduğu dar, rekabetçi, küçük burjuva özelliklerinde -toplumsal olarak sahiplenilmiş judodan söz ediyorum tabi- otuz yıl önce aynı şeyi, judonun kendisinden istemiş olabilirdi.

Sportif ürün ve hizmet (aralarında, örneğin, sportif gösterilerin yer aldığı) üreten profesyonellere ait, içerisinde rekabete bağlı özel çıkarların, özel güç ilişkilerinin geliştiği bir uzamın aşama aşama teşkili fikrinin içerdiği bütün araştırma programını yüzeysel de olsa yine de hatırlatmak isterim. Görece özerk olan bu alanın oluşumunun sonuçları arasından birinden, yani sıradan spordan bütünüyle kopmuş bir gösteri-sporunun gelişimiyle eşzamanlı olarak gerçekleşen profesyonellerle amatörler arasındaki uçurumun sürekli derinleşmesinden söz etmekle yetineceğim. Benzer bir sürecin, başta dans alanı olmak üzere, diğer alanlarda da gözlemlenmesi kayda değer bir durum. Her iki durumda, profesyonellere ayrılmış görece özerk bir alanın aşama aşama oluşumu, yavaş yavaş seyirci rolüne indirgenen alan dışı kişilerin mahrum bırakılmasıyla eş zamanlı olarak gerçekleşiyor: Çoğunlukla törensel işlevlerle bağlantılı köy dansının tersine, gösteriye dönüşen saray dansı özel bilgiler (ölçüyü ve adımları bilmek gerekir), dolayısıyla da teknik ustalığa vurgu yapmak ve bir açıklama ve kodlama işlemi gerçekleştirmek zorunda kalan hocalar gerektirir; 19. yüzyıldan itibaren, salonlarda, dans yapan ve uzman olarak değerlendirebilen kişiler önünde gösteri yapan profesyonel dansçılar ortaya çıkar; ardından, zamanla, yıldız

dansçılar ve edilgen bir anlamaya indirgenmiş dans yapmayan seyirciler arasında tam bir kopuş meydana gelir. Sonuç olarak profesyonel olmayanlar, pratiğin sağladığı anlayışa gitgide daha az sahip olan seyirci sırasına sürüldüğünden, profesyonel pratiğin gelişimi giderek profesyonellerin alanının içsel mantığına bağımlı hâle gelir. Bugün spor hususunda (hâlen spor yapan veya yapmış amatörler önünde gösteri yapan profesyonellerle birlikte), en iyimser bakışla, çoğunlukla 19. yüzyılda dansın bulunduğu aşamadayız; fakat televizyonun teşvik ettiği yayılma gitgide her tür pratik beceriden yoksun ve pratiğin sonuç, zafer gibi dışsal yönlerine ilgi gösteren seyircileri üretmektedir. Bu da seyircilerin verdiği (parasal veya diğer) onay aracılığıyla bizzat profesyonellerin alanının işleyişi üzerinde etkilere yol açmaktadır (ne pahasına olursa olsun zafer peşinde koşma ve bununla birlikte, diğer sonuçları arasında, şiddetin artışı).

Burada bitiriyorum, çünkü bana ayrılan zaman bitmek üzere. Birkaç saniyede son noktayı belirteyim. Başlarken bilimsel alan içerisinde kuramcılarla uygulamacılar arasındaki iş bölümünün sonuçlarından söz etmiştim. Sporun dansla birlikte, kuram ile uygulamanın yanı sıra dil ile beden arasındaki ilişkiler sorununun en keskin biçimde ortaya konduğu alanlardan biri olduğunu düşünüyorum. Bazı beden eğitimi öğretmenleri, örneğin bir antrenör veya müzik öğretmeni için bedene hükmetmenin ne olduğunu çözümlemeye çalıştılar. Birine, yani kendi bedenine, davranışını nasıl düzeltebileceği nasıl anlatılabilir? Bedensel bir pratiğin öğretiminin yol açtığı sorunlar, içlerinde birincil derecede önemli kuramsal sorular kümesi barındırıyormuş gibi geliyor bana, çünkü toplum bilimleri, çok büyük çoğunlukla, bilinç ötesinde meydana gelen, sessiz, pratik, doğrudan bir iletişim yoluyla öğrenilen davranışların kuramını yapmaya çabalıyor. Spor pedagojisi ise genellikle siyaset alanında sorulan, bilinçlenme sorunu gibi bir sorunu sormak için belki de en uygun alandır. Zekâ kuramlarında çoğunlukla unutulan, bedeniyle anlamaya

dayalı, bütünüyle özel bir anlama biçimi bulunmaktadır. Bilinç ötesinde, dile getirmek için sözcükler olmadan yalnızca bedenimizle anladığımız bir sürü şey var. Başlarken sözünü ettiğim sporcuların sessizliği büyük ölçüde bu durumdan ileri gelmektedir, çünkü açıklama uzmanı olunmadığı zaman, dile getirmesini bilmediğimiz şeyler vardır, spor pratikleri de anlamanın bedensel olduğu bu pratiklerdendir. Çoğunlukla, diyebildiğimiz tek şey şudur: "Bak, benim yaptığımı yap". Genellikle büyük dansçılar tarafından yazılmış olan kitapların, yazarlarının "dehası"nı yaratan şeye ilişkin neredeyse hiçbir şey aktarmadığını fark etmişizdir. Edwin Denby de, Théophile Gautier veya Mallarmé'yi düşünerek dans konusundaki en tutarlı gözlemler dansçılar veya hatta eleştirmenlerden çok, münevver amatörlerin işidir demiştir. Dansın, (dansçılar ve seyirciler, bu arada öğrenci ve öğretmen arasında) aktarımı bütünüyle sözel ve görsel hatta daha doğrusu taklide dayalı olan tek üst düzey sanat olduğunu bilirsek bu anlaşılır bir şey. Bunun sebebi, uygun bir yazım çerçevesinde hiçbir nesnelleştirmenin (partisyon ve icra arasında açıkça ayrım yapmaya el veren partisyonun eşdeğerinin bulunmayışı, eseri performansla, dansı dansçıyla özdeşleşmeye zorlamaktadır) olmayışıdır. Bu bakış açısıyla, dansta olduğu gibi sporda da video kayıt cihazının işin içine sokulmasının etkilerinin ne olduğunu incelemeye çalışabiliriz. Sorulan sorulardan biri, bedene bazı şeyleri anlatmak için sözcüklerden yararlanmak zorunda olup olmadığımızı, bedenle sözcükler aracılığıyla konuşurken bunu bedene kuramsal, bilimsel olarak en iyi yalnızca sözcüklerin anlatıp anlatmadığını veya aktarılmak istenilenin uygun betimlemesiyle hiç ilgisi olmayan sözcüklerin beden tarafından daha iyi anlaşılıp anlaşılmadığını kavramaktır. Bedenin anlama biçimine ilişkin kafa yorarken belki bir inanç kuramına da katkıda bulunabiliriz. Belki konudan konuya atladığımı düşüneceksiniz. Beden ile Fransızcada "bedenin ruhu" olarak adlandırdığımız şey arasında bir bağ olduğunu düşünüyorum. Kilise olsun, ordu olsun, parti-

ler, sanayi şirketleri, vb olsun, örgütlerin çoğunluğu bedensel disipline bu denli büyük bir yer veriyorlarsa bunun sebebi, itaatin büyük oranda inanç olması ve inancın da ruh hayır derken bile bedenin onay verdiği şey olmasıdır (Bu mantıkla disiplin kavramı üzerinde düşünebiliriz). Belki de sporun sahip olduğu en özel şey üzerine düşünerek yani, bedenin tanzim edilmiş idaresi oluşu üzerine; sporun bütüncül veya totaliter bütün kurumlarda, manastırlarda, cezaevlerinde, huzurevlerinde, partilerde, vb var olan disiplin gibi, aklın reddebileceği bir tabiiyeti bedenden elde etmenin bir biçimi oluşu üzerine düşünerek otoriter rejimlerin birçoğunun sporu kullanma biçimlerini daha iyi anlamayı başarabiliriz. Bedensel disiplin her tür "ehlileştirme"nin başlıca aracıdır: Cizvitlerin pedagojide dansı nasıl kullandıkları bilinir. Beden duruşları ile bunlara karşılık gelen duyguları birleştiren diyalektik ilişkiyi çözümlemek gerekir: Pascal'dan beri bilinir ki kimi pozisyonları veya kimi duruşları almak, bunların dışa vurduğu duyguları sezdirmek veya pekiştirmek demektir. Komedyen veya dansçı paradoksuna göre, hareket, hareketi pekiştiren duyguyu pekiştirir. Totaliter görünümlü bütün rejimler tarafından ortaklaşa yapılan bedensel pratiklere ayrılan yer böylece açıklık kazanmaktadır. Bu pratikler, toplumsalı simgelerken onu ruhsal bir sorun olarak dışa vurmaya katkı yapar ve toplumsal uyumun bedensel ve ortaklaşa *mimesis*'i aracılığıyla bu uyumu pekiştirmeyi hedeflerler. *Askerin Hikâyesi* eski bir halk geleneğini hatırlatır: Birini dans ettirmek, ona sahip olmaktır. "Ruhani talimler", bedensel talimlerdir ve modern antrenmanların çoğu, çağın çilecilik biçimidir.

Söylemek istediğim şeyler ve bunu söylediğim şartlar arasında, çok kuvvetlice hissettiğim bir çelişki var. Belki de tamamıyla açık bir örnek seçip bunu derinleştirmeliydim. Zaman sınırlamasının sunumuma dayattığı hızlanma gereği sebebiyle, büyük teorik perspektifler önerdiğim izlenimine kapılabilirisiniz, oysa gayem tamamıyla tersiydi...

6

Kamuoyu Yoklamaları: Âlimsiz Bir "Bilim"[155]

Başlangıç için alın size bir paradoks: Sosyal bilimlere ve özellikle sosyolojiye kuşkuyla bakan aynı kişilerin, bunların iptidai bir biçimi olan kamuoyu yoklamalarını (ki bu iptidailikleri anketleri kurgulamakla, gerçekleştirmekle ve çözümlemekle yükümlü kişilerin niteliklerinden çok, siparişin zaruretlerinden ve aciliyetin tazyikinden kaynaklanır) ihtimamla karşılamaları dikkate şayandır.

Kamuoyu yoklaması bilime dair umumi algılamaya cevap verir: "Herkesin kendine sorduğu" (herkesin veya en azından bu anketleri finanse edebilecek sınırlı sayıda kişinin; gazete veya dergi genel yayın yönetmenlerinin, siyasetçi veya şirket yöneticilerinin) sorulara, hızlı, basit, rakamlar içeren, görünürde anlaşılması ve yorumlanması kolay cevaplar verir. Oysa hiçbir yerde olmadığı kadar bu konularda "en ala gerçeklikler en ala hatalardır" ve köşe yazarlarının ve siyaset yorumcularının gerçek problemleri, bilimsel tahlilin nesnesini inşa etmek için bertaraf etmek zorunda olduğu sahte problemlerdir. En ala soruların bu sorgulamasını yapmaya, ticari araştırma kuruluşlarının ne imkânı ne

155 *Pouvoirs* dergisinin 33 no'lu sayısında yayımlanmış metin.

de zamanı vardır; ki bunlar olsa bile piyasanın ve anket talep edenlerin malumat seviyesinin bugünkü durumunda kuşkusuz bundan çıkarları yoktur. Bu sebeptendir ki ekseriyetle müşterinin kafasını kurcalayan sorunları, soru hâline dönüştürmekle yetinirler.

Ancak denilecektir ki; müşterinin kendi kendisine soruduğu soruları olduğu şekliyle soran bir pratik, pozitivist "aklıselimin" öykündüğü "tarafsız" bilimin gerçekleşmiş biçimi değil midir? Bir nüansı vurgulamak için buraya bir parantez açalım: (En ala soruların, bilgiden ve pratik endişelerden esinlendiklerinde -pazar araştırması anketleri gibi- bir teorik sorunsal çerçevesinde yorumlanmaları kaydıyla, birinci derecede kıymetli malumatlar, en azından yarı âlimlerin daha iddialı sorgulamalarının ortaya koyduklarından daha üst seviyede malumatlar sundukları vakidir.) Pozitivist idealin "âlimsiz ilimi", iktidar alanı içerisinde egemenlerle hükmedilenler arasındaki ilişkilerde, başka bir düzlemin "proletaryasız burjuva" rüyasının muadilini gerçekleştirir. Anketi katışıksız mekanik bir kayıt, "barometre", "fotoğraf", "röntgen" gibi kavramaya iten metaforların tümünün başarısı ve aynı zamanda her eğilimden siyasetçinin, devletin kendi araştırma kurumlarını atlayarak özel araştırma kuruluşlarına vermeye devam ettikleri siparişler, bu oldukça derin "paket servis bilim" beklentisini; hipotezi seve seve önsayıltı hatta önyargı olarak algılayan, genel olarak iyi bir kanaat uyandırmayan teorilerle ise ne yapacağını bilemeyen bu "sipariş bilim" beklentisini tasdik eder niteliktedir.

Tehdit altında olan, bunu rahatça görüyoruz, bütün iktidarlara karşı özerkliğini ortaya koymaya muktedir bir sosyal bilimin varlığıdır: Bu minvalde görsel sanatların tarihi bir örnek teşkil edebilir; sanatçılar, siparişten azat olmak, kendi gayelerini, sanatçılar arasındaki rekabette tanımlanan gayelerini (öncelikle tarzda, icrada, biçimde kısacası sanatçının özgünlüğü ile bağlan-

tılı her şeyde, sonrasında bizatihi konunun seçiminde) dayatmak için, yüzyıllar boyunca mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Aynı durum, fiziki ve biyolojik dünya ile uğraşan âlimler için de söz konusu olmuştur. Her bir problemini siparişin tazyikinden ve talebin çekiciliğinden zahmet ve meşakkatle çekip çıkarmak, kurtarmak zorunda olan sosyal bilimlerin durumunda, özerkliğin fethi elbette çok daha güçtür. Bu tazyik ve çekicilik, bugün olduğu gibi anket şirketleri bünyesinde, sosyal bir işleyişin gayrişahsî mekanizmaları üzerinden tatbik olduğunda hiç olmadığı kadar sinsidir. Bu sosyal işleyiş, soluklanmaya, düşünmeye, kazanımları gözden geçirmeye, kullanılan teknikleri ve metodolojiyi sağlamlaştırmaya, soruları yeniden tanımlamaya zaman bırakmayan bir işleyiştir (oysa sorunları olduğu gibi almak refleksini askıya almak gerekir, zira bu sorunlar gündelik pratiğin muğlâk ve karışık sorgulamalarıyla işbirliği içerisindedir).

Peki, işletmelerini yürütmek için, hızlıca kotarılmış ve ustalıkla sipariş verenlerin zevkine uygun hâle getirilmiş ürünlerini satmak zorunda olanlar neden tüketici kraldan daha kralcı olurlar? Ve bunu nasıl yaparlar? İyice test edilmiş örneklemleri, işi iyi kapmış anketör ekipleri, sınanmış analiz programları vardır. Geriye kalan sadece her defasında müşterinin ne istediğini, yani neyi aradığını veya daha doğrusu neyi bulduğunu görmek istediğini bilmeye çalışmaktır. Gerçek olduğunu düşündükleri şeyi bulduklarını varsaysak bile bunu, yeniden seçilmesinden endişeli bir siyasetçiye, düşüşte bir şirket yöneticisine veya bilgiden çok sansasyona aç bir gazete genel yönetmenine (bu kişiler birazcık da olsa müşteri kitlelerini muhafaza etmekten kaygılanıyorlarsa) söylemeleri çıkarlarına mıdır? Üstelik bu, satış müdürleri ve halka ilişkiler sorumluları nezdinde delicesine etkili yeni illüzyon tacirlerinin rekabetini hesaba katmaları gerektiği bir dönemde. İskambil ve el falcılarının ve diğer geleceği gören falcıların sanatını yeniden keşfetmelerine müteakip, çok gizemli bir hava içerisinde sundukları "yaşam tarzlarına" dair olanı, sıradan sezgi-

ye ("ehlikeyif" "öncü", "farklı" veya "maceracı") her zaman çok yakın ve belli belirsiz bir psikolojik dille ifade eden bu indirimli bilimsel ürünler satıcıları, müşterilerine yüksek düzeyde bilimsel görünümlü bir terminoloji ve metodolojinin tüm büyüsüyle bezenmiş hatırşinas cevaplar sunma sanatında ustalaşmışlardır. Bu satıcılar neden ve nasıl hayal kırıklığı yaratabilecek veya şaşırtabilecek türde sorunlar dayatmaya çalışırlar? Oysa tam tersine, sadece sorulmasını talep edenlere sorun olan sorulara veya ekseriyetle bir anket çerçevesinde dayatılmadan önce sorun olmayan sorulara cevap üreterek müşterilerini tatmin etmek için, kendilerini -bilimsel cemaatin kendi içerisinde mücadele etmeyi kuşkusuz hiçbir zaman bırakmayacağı- spontane sosyolojinin eğilimlerine bırakmaları yeterli olacaktır. Müşterilerine sorularının gereksiz veya daha kötüsü nesnesiz olduğunu söylemeleri kuşkusuz çıkarlarına gelmez ve örneğin "Arap ülkelerinin imajı" konulu bir anketi yürütmeyi reddetmeleri için, çok fazla erdem sahibi olmaları ve bilime çok fazla inanç beslemeleri gerekir. Zira böyle bir siparişi reddetmeleri durumunda, söz konusu anketin sadece ve sadece göçmenlere bakışı ortaya koyacağını (ki o da oldukça başarısız bir şekilde) tahmin etseler de daha az kuruntulu bir rakibin iş kapacağını bilirler. Bu son örnek özelinde, anket en azından bir şeyi ölçecektir; ancak bu, ölçtüğünü sandığımız şey değildir; diğer benzer durumlarda, ölçüm aracı [yani anketin kendisi] tarafından tatbik edilen tesiri ölçmekten başka bir şey yapmayacaktır. Her defasında anketör anketi uyguladığı kişilere onların olmayan bir sorunsalı dayattığında ortaya çıkan durum budur. Bu, anketin uygulandığı kişilerin itaatkâr bir biçimde veya kayıtsızca veyahut da iddialı bir şekilde her şeye rağmen cevap vermelerini engellemez; ancak bu her şeye rağmen cevap verme eğilimi, olası tek ilginç meseleyi hasıraltı eder: sorunu olduğu gibi ortaya koyabilme kabiliyetinin ekonomik ve kültürel belirleyicileri sorusu; bu kabiliyet, siyasi düzlemde hususi yetkinliğin temel düzeylerinden birini tanımlayandır.

Pazarın tazyikinin, kamuoyu yoklaması şirketleri üzerinde meydana getirdiği, bilim açısından tamamıyla uğursuz etkileri, safça bir polemik niyetiyle değil, tersine bu etkileri ortadan kaldırmak, önlerine set çekmek için sıralamak gerekir. Örnek babında sadece, 80'li yıllar civarında üç farklı şirketten, ilkokul ve ortaokul öğretmenlerinin ve yükseköğrenimde öğretim elemanlarının tutumlarını analiz etmesini isteyen Milli Eğitim Bakanı'na ilişkin hatırama değineceğim. Gerek örneklem tespit yöntemlerinde gerekse sorulan sorular düzeyinde kendi aralarında tamamıyla uyumsuz üç anket elde eden ve böylece ankette mevzu bahis edilen her topluluk üzerine sadece karşılaştırmanın tesis edebileceği her şeyi yok eden bir mantıktır bu örnekte söz konusu olan. Ve felaketin seviyesini iyi idrak etmeniz açısından bu anketin, kamunun bir araştırma merkezinin yıllık bütçesinin neredeyse on katına mal olduğunu eklemek isterim. Oysa kamuya ait böyle bir araştırma merkezine danışılsaydı, yukarıda değindiğim hatalardan kuşkusuz kaçınılabilir ve sorular ve analiz programı hazırlanılırken özel araştırma kuruluşlarının hiç kuşku yok ki seferber edemeyeceği teorik ve ampirik kazanımlar sermayesi kıymetlendirilebilirdi. (Bu, özel araştırma kuruluşlarının ilgilendikleri alanların çeşitliliği ve her türlü birikimi fiiliyatta engelleyecek nitelikte, içerisinde çalıştıkları aciliyet koşulları göz önüne alındığında kuşkusuz olanaksızdır.)

Gerek tahlil gerekse verilerin toplanması düzeyinde kendini gösteren pazarın "görünmez eli"nin etkileri (müşterilerden kendi nazarlarında doğrudan ilginç görünen soruları finanse etmelerini elde etmenin, cevapların açıklanması için zaruri bilgileri içerecek nitelikte soruları finanse etmelerini elde etmekten daha kolay olduğu bilinen bir şeydir), anlık talebin aciliyetinden azat olmuş ve (önceki anketlerin düzenli biçimde arşivlenmesi suretiyle bile) kazanımların birikimini sağlayabilecek ortak bir teorik ve teknik kaynaklar sermayesi ile donanmış pratisyenler havuzu yokluğuyla birleşir. Bu durum, anketin betimsel bir kullanımı-

nın, sipariş verenlerin bizatihi farkında olmadan çağrıda bulundukları kullanımın güçlenmesiyle sonuçlanır.

Bu, Platon'la birlikle "doksazof" [doksa, inanç, ortak kanı taciri] olarak adlandırdıklarım arasından en gözü peklerinin, ellerindeki her zaman çok az sayıda ve kötü düzenlenmiş açıklayıcı etkenler sisteminin sınırlarının ötesine giden açıklamalar önermelerini engellemez. Her birimiz bu doksazofları seçim gecelerinde, sadece siyasetçilerin fazlasıyla aşikâr kötü niyetlerinin bir derinlik ve nesnellik havası verebileceği açıklamalar ve yorumları ön hazırlıksız sunarken görebiliriz. Örnek olarak Komünist partinin düşüşünü izah etmek için sunulan açıklamaları verebilirim. Bu açıklamalar, siyasete bakış üzerinde belirleyici etki yapmış oldukları muhakkak, orta öğretime erişimin yaygınlaşması, diplomaların değer kaybı ile ilişkili yapısal mevki kaybı gibi bir o kadar önemli yapısal değişimlere hemen hemen hiç yer vermemiştir.

Bana gösterilen misafirperverlik hasebiyle[156], ticari araştırma kuruluşlarının işleyişine içkin bilimsel sınırlılıklara dair analizimi burada kesmeye hazırlanıyordum. Lakin Alain Lancelot'nun, SOFRES'in[157] 1984 yılı bilançosunu sonuçlandırdığı, özetlediği, taçlandırdığı, metnini okuduğumda, kamuoyu yoklamalarına yöneltilen yavan itirazlar karışımına bu "cevapta", bana karşılık verme maksadı bulunduğu kanısına vardım. Ancak sanıldığının tersine siyasetle değil (sahte bilimin gerçek siyasal tesirleri olsa da), bilimle ilgili sorularla dokunan itirazlarımı (kuşkusuz yanlış anlamalar da buradan kaynaklanmakta), metindeki hâllerinde tanımakta zorluk çekiyordum.

Dolayısıyla son bir örnek vereceğim; biraz fazla açıkça ve sert bir şekilde doksazofların idrak sınırlarını ortaya koyması hase-

156 Başlangıçta bu metin, 1985 yılında SOFRES tarafından yayımlanan anket sonuçlarının seçkisine önsöz mahiyetinde düşünülmüştü.

157 Fransa anket pazarındaki en önde gelen araştırma şirketlerinden biri.

biyle, kullanmamaya karar verdiğim bir örnekti bu. Cevapsız kalan soruların [fikri yok-cevabı yok] kamuoyu araştırma kuruluşlarının yarası, temel derdi, sefaleti olduğu ve bunların miktarını azaltmak, etkisini minimize etmek hatta bunları gizlemek için, her türlü imkânı seferber ederek gayret gösterdikleri bilinir. "Meseleyi" anketin mutfağına, anket talimatlarına öteleyen kamuoyu yoklamacısı nazarında görünmez kalmaya mahkûm bu lanetli "cevabı-fikri yoklar", "siyaset bilimcinin" kaleminde, demokrasinin kusuru "çekimser kalma" veya kayıtsızlık veya kayıtsızlaşma çerçevesinde el ayak çekme ("batak") olarak "atalet" sorunu üzerinden yeniden zuhur eder. Genel oy hakkıyla özdeşleştirilmiş kamuoyu yoklamasına (ki bu benzetme hatalı değildir) ilişkin her eleştiriyi, demokrasiye karşı işlenmiş bir cürüm olarak gören kamuoyu araştırmacısı-siyaset bilimcinin, "cevabı-fikri yokların" bizatihi varlığının bilime, siyasete, gerçek anlamıyla bir siyaset bilimine yönelttiği keskin soruyu tasavvur edemiyor olması anlaşılırdır. Bu soru keskin bir sorudur, zira "cevabı-fikri yoklar" kategorisi, cinsiyete (kadınlar daha fazla "çekimser kalırlar"), sosyal uzamdaki konuma (ekonomik ve sosyal açıdan ne kadar fazla yoksunsak o kadar fazla çekimser kalırız) ve sorulan soruların niteliğine göre de değişkenlik gösterir (sorulan sorular ne kadar fazla açıkça "siyasal" ise, yani sıradan doksazofların, kamuoyu araştırmacılarının, siyaset bilimcilerin, gazeteci ve siyasetçilerin sordukları sorulara hem metinde hem de tefekkürde ne kadar daha fazla yakınlarsa "çekimser kalmaya" iten etkenler de o kadar fazla etkili olurlar). Bu basit ancak günlük gazete okuyucusunun gündelik rutininin aşikârlığı altında gizlenmiş gerçekleri ifşa etmek için, anketin ve demokrasinin bu kusuruna [çekimser kalma], bu eksikliğe, bu yetersizliğe, ("cevabım-fikrim yok"lar hariç tutularak yapılan yüzde hesaplarının işaret ettiği) bu hiçliğe müspet bir değer vermek gerekir. Diğer bir ifadeyle, ortak kanıdan kopuşu tanımlayan bu gösterge ve anlam değişikliklerinden birinin vasıtasıyla, tüm kamuoyu yoklamaların-

da en önemli malumatın "cevap vermeyenler-fikri olmayanlar" yüzdesinde yattığını keşfetmek gerekir. Zira bu yüzde, bir sosyal kategorinin ayırt edici niteliği olarak bir soruya cevap verebilme ihtimalinin ölçüsüdür: Öyle ki cevapların dağılımının (bir sosyal kategoriyi –kadın-erkek, zengin-yoksul, genç-yaşlı, işçi-işveren– tanımlayan evetler, hayırlar, destekliyorumlar, karşıyımlar) ikinci, ikincil, türev olarak yani sadece ilksel, temel bir cevap üretme ihtimali çerçevesinde geçerli *şartlı ihtimal* olarak bir anlamı vardır. Bir istatistikî birimin ifade ettiği bu ihtimal, ilgili faillere sosyal anlamda bahşedilmiş salahiyeti tanımlar (kelimenin nerdeyse hukuki anlamında). Verili bir anda sosyal olarak tanımlandığı şekliyle siyasal salahiyetin eşitsiz dağılımı karşısında, bilim kutsamak veya üzülmek durumunda değildir. Bu gerçekliği belirleyen ekonomik ve sosyal koşulları ve bu eşitsizlikten (etken veya edilgen) bihaber olunuş üzerine kurulu bir siyasal hayatta bu gerçekliğin yarattığı etkileri tahlil etmelidir.

Kendimi haklı çıkartmak değil dediklerimi kavratmak istiyorum: Genelde söylendiği üzere "gözleri kör eden" bir gerçekliğin tam anlamıyla keşfinin bizatihi kendisi benim için sadece bir çıkış noktasıydı. Çekimser kalma eğiliminin veya tersine *plena potentia agendi* ile (yani vekâletini aldığı varsayılan kişiler adına ve yerine tasarrufta bulunma ve konuşma tam yetkisiyle) donanmış vekillere (Kilise, parti, sendika veya tam yetkili temsilcilere) zımnen salahiyet vermektense *söz alma* eğiliminin -Platon, "mütalaada bulunmak, konuşmaktır" der- tesadüfi biçimde dağılmadığını keşfetmek yeterli değildi. Ekonomik ve kültürel açılardan en yoksun olanların, tam manasıyla siyasal sorulara cevap verme noktasında çekimser kalma eğilimleriyle, ekonomik ve kültürel açılardan en yoksun olanların oyları üzerinde yükselen partileri niteleyen (başta komünist partiler olmak üzere) iktidarın tek bir elde toplanması olgusunu ilişkilendirmek gerekiyordu. Diğer bir ifadeyle, bu partilerin yöneticilerinin sahip oldukları serbesti, vekâletlerini aldıkları kişiler nazarında sahip olabildik-

leri (özellikle inanılmaz çark edişlerinin tanıklık ettiği) serbesti, siyasal yetkinsizlik ve hatta değersizlik duygusunun içerdiği ve tam da anketlerin "cevabım-fikrim yok"larının açığa vurduğu bu neredeyse kayıtsız şartsız kendini teslim edişe dayanır. Demokrasiyi sadece halkçı olması şartıyla kabul etme tarafgirliğinden kaynaklanmaktan çok öte (Alain Lancelot'nun demek istediği gibi), sıradan bir siyaset bilimcinin fark edemeyeceği (diğer sebeplerin yanı sıra, anketleri "analiz eden" sağ elinin, "siyasal hayatı" "analiz eden" sol elinin ne yaptığını bilmemesinden ötürü) bu ilişkinin keşfi, hükmedilenlerin çıkarlarını savunma amaçlı kuruluşları, itirazın ve seferber etme iktidarının tekelci yoğunlaşmasına mahkûm kılan ve tatbikinin bütün koşullarını "halkçı demokrasilerde" bulan eğilimsel yasanın ilkesine sevk eder. Her türlü yanlış anlamayı savuşturmak için şunu eklemek zorundayım: En son tahlilde oldukça sıradan bu keşif, yeni Makyavelcilerin, özellikle Mosca ve Michels'in, siyasal aygıtların ve sendikaların işleyişine hasrettikleri klasik analizlerin bir kısmını kullanmaya imkân tanır; ancak, kendini lidere, öncüye teslim etme eğilimini, yığınların *doğasında* bulan felsefelerini, tarihin tözcü bir okumasını yapan felsefelerini kabul etmeksizin ve doğallaştırdıkları tarihsel yasaların etkinliğinin, bu etkinliğin ekonomik ve kültürel şartları askıda kaldığı veya zayıfladığı takdirde, askıda kalacağını veya en azından zayıflayacağını akılda tutarak.

Vermiş olduğum bu örnek üzerinden şuna ikna edebildiğimi umuyorum: Giriştiğim "kamuoyu yoklamaları eleştirisi", eğer söylediklerimde gerçekten bir eleştiri varsa bu eleştiri, kendilerine kamuoyu yoklamalarını savunma görevi biçenlerin bunu konumlandırdığı düzlemde, yani siyasal düzlemde (ki bu sayede, sınanmış bu strateji vasıtasıyla, tam anlamıyla bilimsel bir eleştiriden böylece sakındıklarını düşünürler) konumlanmamaktadır. Eğer bilimsel eleştiri bu durumda, hiçbir zaman olmadığı kadar, kurumun sosyolojik bir analizi biçimini almalıysa bu, bilimsel pratiğin sınırlarının, her zaman olduğu gibi, ancak farklı de-

recelerde, esas itibariyle kurum üzerinde ve buradan hareketle de kuruma dâhil olanların zihinleri üzerinde etkili tazyiklerde kayıtlı olduğundandır. Bilimsel eleştiri her hâlükârda doğru ve uygun olandır zira içten pazarlıklı argümanlara, *ad hominem*[158], başvuran "siyasallaştırma" stratejilerinin tersine, kişileri kendilerine düşen sorumluluklardan, bizatihi kendilerinin inanmak istediğinden çok daha az düşen sorumluluklardan kurtarır.

158 Ç.N: Argümanı çürütmek için karşıt argüman öne sürmek yerine, argümanın sahibini hedef alan karalama.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965 [*Marx İçin*, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002].

Bateson, Greory, *Naven: A survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tibe drawn from Three Points of Wiew*, Stanford University Press, [1936], 1958.

Bensa, Alban; Rivierre, Jean-Claude, *Les chemins de l'alliance: l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, SELAF, 1982.

Bensussan, Gérard, Labica, Georges (der.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.

Bollack, Jean, *Empédocle: introduction à l'ancienne physique*, Paris, Editions de Minuit, 1965.

Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

-, *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

-, "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge", *Social Research*, 35, No:4 (Kış 1968), ss. 681-706.

-, *Homo academicus*, Paris, Editions de Minuit, 1984.

-, "Système d'enseignement et système de pensée", *Revue internationale des sciences sociales*, XIX, 3, 1967, ss. 367-388.

-, "Célibat et condition paysanne", *Etudes rurales*, 1962.

-, "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales*, 1972.

Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude, *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Paris, Editions de Minuit, 1964.

Bourdieu, Pierre; Boltanski, Luc; Castel, Robert; Chamboredon, Jean-Claude, *Un art moyen, Essai sur les usages sociaux de la*

photographie, Paris, Editions de Minuit, 1965.

Bourdieu, Pierre; Mammeri, Mouloud, "Dialogue sur la poésie orale en Kabylie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.23, No: 23, 1978, ss.51-66.

Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude, *La Reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit, 1970.

Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude, de Saint-Martin, Monique, *Rapport pédagogique et communication*, Paris, Mouton et Cie, 1968.

Bourdieu, Pierre, de Saint-Martin, Monique, "Les catégories de l'entendement professoral", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.1, No: 1-3, 1975, ss. 68-93.

Bourdieu, Pierre; de Saint-Martin, Monique, "Le Patronat", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.20, No:20-21, 1978, ss. 3-82.

Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932).

Durkheim, Emile, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, 1938.

Engels, Friedrich; Marx, Karl, *Die deutsche Ideologie*, 1845-1846 [*Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Ankara, Sol Yayınları, 1992].

Fanon, Frantz, *Les Damnés de la Terre*, Paris, La Découverte, 1961 [*Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2001].

Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Cambridge, Hackett Publishing, 1978.

Havelock, Eric A., *Preface to Plato*, Harvard University Press, 1963.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 1927 [*Varlık Ve Zaman*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2011].

Husserl, Edmund, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, London, G. Allen & Unwin; New York, Macmillan Co, 1931.

Joly, Henri, *Le renversement platonicien. Logos, épistèmè, polis*, Paris, Vrin, 1974.

Jon Elster, Jon, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, 1983 [*Ekşi Üzümler*, İstanbul, Metis, 2008].

Kafka, Franz, *Der Process,* 1925 [Dava, İstanbul, Can Yayınları, 2012].

Kant, Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964.

-, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1979.

Locke, John, *Essay on Human Understanding,* (1690), [*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Ankara, Öteki Yayınevi, 2000].

Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Das Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848 [*Komünist Parti Manifestosu*, Ankara, Sol Yayınları, 1997].

Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 [*Sosyoloji ve Antropoloji*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011].

Nietzsche, Friedrich, *Der Antichrist*, 1895, [*Deccal*, İstanbul, Külliyat Yayınları, 2009].

Panofsky, Erwin, *Gothic Architecture and Scholasticism*, New York, Meridian Books, 1957 [*Gotik Mimari ve Skolastik Felsefe*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1991].

Panofsky, Erwin; Wood, Christopher S, *Perspective as Symbolic Form* (1927), New York, Urzone, 1991.

Raphael, Marx, *Proudhon, Marx, Picasso; trois études sur la sociologie de l'art*, Paris, Editions Excelsior, 1933.

Royal Antropological Institute of Great Britain and Ireland, *Notes and Queries on Anthropology*, Londra, Routledge and K.Paul, 1892 [1951].

Sarte, Jean-Paul, *L'Etre et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*,

Paris, Gallimard, 1943 [*Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009].

Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (1818-1819), [*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Bursa, Biblos Kitabevi, 2009].

Schütz, Alfred, *Collected Papers*, Vol.1, *The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff Publishers, 1962-1966.

Thompson, E.P., *The Making of English Working Class*, Londra, IICA, 1963.

Volosinov, V.N., *Marxism and the Philosophy of Language*, [1929], Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973 [*Marksizm ve Dil Felsefesi*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922 [*Ekonomi ve Toplum*, İstanbul, Yarın Yayıncılık, 2012].

Whyte, William Foote; *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, [1943], University Of Chicago Press, 1993.

Wittgenstein, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, 1977-1980 [*Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, İstanbul, Metis, 2009].

Zinoviyev, Grigori, *Les hauteurs béantes*, Ed.Julliard-L'Age d'homme, 1977.

HERETİK MANİFESTO

Eleştiri Çatlaklardan Sızar

Tüm insanlığın bütün sosyal varoluş alanlarının piyasa-meta etrafında şekillendirilmek istendiği bir çağda yaşıyoruz. Televizyonun temel bilgi kaynağı olduğu, kitapların ise raflarda "izlendiği" bir çağ ne yazık ki bu çağ. Her şeyin hızla tüketildiği, benliklerin tüketerek kazanıldığı ve nitelin yerine nicelin tercih edildiği bir dönemdeyiz. Pek az toplumsal alan bu genel "metalaştırma" veya günlük dildeki ifadesiyle "marka değerini yükseltme" çabalarından "hasarsız" çıkabilmekte. Hedeflenen aslında çok açık: Sosyal hayatın tamamıyla meta alış-verişi ilişkisi ve bunun üzerinde yükseldiği norm ve değerler bütünü ışığında yeniden inşası.

Bireysel hafızanın teknolojinin harici belleğine aktarıldığı böylesi fantastik bir oyun sahnesinde, kendi cephesinden hayata soluk olmanın adıyla kuruldu *Heretik*. 2012 yılının Ankara'sında, memleketin halet-i ruhiyesi ile entelektüel üretim biçimlerinden rahatsızlık duyanların bir itiraz şekli olarak doğdu. Ancak bu itiraz, sadece bugünün itirazı değildir. İnsanın doğaya ve birbirine karşı verdiği bütün mücadeleler tarihinin izlerini taşımaktadır. Bu yüzdendir ki sesin söze, sözün yazıya eklendiği insanlık kültürünün tarihi aynı zamanda itirazın ve bu itiraza dayanan bilgi üretmenin de tarihidir. *Heretik* bu tarihsel akışın 21. yüzyıldaki ifade biçimlerinden biri olma gayesiyle yola koyulmuştur. Yayınevinin ismi olarak *Heretik* seçilmesinin nedeni de bu yüzden tesadüfî değildir. Çünkü heretiklik her dönemin egemen düşüncesine ve dogmatik inancına iti-

raz etme biçimlerinin sıfatı olmuştur. Bundan dolayı egemenlerin dinsel inancında ve özellikle de Ortaçağın engizisyonunca "sapkın", "meczup" gibi damgalamalara maruz kalmıştır. Ama aynı zamanda insanlık tarihinin mücadele dolu serüveninde farklı coğrafyalardaki ezilenlerin, dışta kalanların, ötekilerin sesidir de heretik. Bugün ise Kapitalizmin artık tüm dünyanın egemen miti haline dönüştürdüğü piyasa inanıca itirazın adıdır.

Hem itiraz edip hem de logosunda uysallığı ile ünlü eşek figürü bulundurmanın çelişkili bir durum gibi algılanmaması gerekir. Zira eşek sadece uysallığı ile ünlü değildir, sıra dışı bir temsil gücü de vardır. *Heretik* sıradanlığın sıra dışı okumasını, aşina olunanı sıra dışı kılmayı kendisine amaç edindiğinden, bir eşeğin bile sıra dışı ve de keskin bir itiraz simgesi olabileceğini düşünmektedir. Ayrıca eşeğin tercih edilmesinde başka sayısız nedenler de vardır. Eşeğin hiciv unsuru olarak edebiyatta yer almasını hesaba kattığımızda *Heretik*, kendi eşeği ile hem yayın dünyasının hegemonik doğasına dair bir itirazı hem de bilginin soğuk yüzüne bir tebessüm yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Keza eşek, Anadolu toprağının en has sahiplerindendir. Bu yüzden edebiyatta Harnamelere konu olduğu kadar felsefede de filozof hayvanlığa kadar terfi etmeyi başarabilmiştir. Kısacası düşündürtmeyi bilen bir hayvandır.

Heretik'in eşeği gerek yayın alanındaki tekelci yapılaşmaya gerekse gündelik hayatın sıradanlığındaki her türlü örtük veya açık tahakküm ilişkisine itiraz eden bir eşektir. Genel duruşuyla, gözleriyle, çıkardığı dille, anırmasıyla ve daha nice meziyeti ile egemen ezberleri rahatsız edici ve de bozucu bir gücü temsil etmek ister gibidir. Tarihte saklı itirazların mirasını piyasa toplumunda yeni bir epistemolojiye taşımak istediği için rengi de siyah ve kırmızıdır. Rahatsız etmenin, alternatif geliştirmenin yarattığı yükün ancak bir eşek tarafından taşınabileceğini de belirtelim. Bu yüzden *Heretik*, günümüzün tüm olumsuz belirlenmişliklerine rağmen bilginin hamallığını, yani eşekliğini yapmaktadır.

Heretik, düşüncenin derinliğini, sözcüklerin ruhunu, yazının

gücünü itirazda yaşatırken aşağıdaki ilkeler çerçevesinde bir yayın politikasını gütme gayretinde olacaktır:

- *Heretik*, kapitalizmin doğayı katleden ve insanın doğaya ve kendine yabancılaşmasına sebebiyet veren karakterini ifşa etmeyi bir sorumluluk olarak görmektedir. Bugün, fevkalade baskıcı, esirleştirici meta yönelimli yeni bir modernite, toplumun hemen hemen bütün katmalarına sirayet etmiştir. Sosyal yaşamın ve ilişkiler bütününün çeşitliliğinin, çok sesliliğinin, faydacı bir felsefe dâhilinde "kâr-haz takibinin yüceliği" ilkesine kıyasla ikincil olduğu önermesi zihinleri kuşatmıştır. İnsanlığın önüne "her zaman çok ve daha çok"tan başka bir hedef koyamayan "anlamsız" ancak bir o kadar da yıkıcı bu modelin eleştirisini yapmak *Heretik*'in temel yayın çizgilerinden biri olacaktır. Kapitalist sınırsız büyüme-yayılma-metalaştırma mantığının ve bitmez tükenmez doğayla bilek güreşine tutuşma kompleksinin yarattığı devasa tahribat ve bu küresel "çılgınlık hallerinin" zorunlu sıkışma noktaları bu sorgulamanın aciliyetini bugün her zamankinden daha da dramatik bir şekilde ortaya koymaktadır. *Heretik*, bu sorgulamayı, inadına sınırsız "büyüme-tüketim-yayılma ve mahvetme" karşıtı, inadına "çılgın projeler" karşıtı, inadına "kapitalizm" karşıtı, inadına "homoekonomikus" karşıtı, "bozguncu" bir eleştiri içerisinde yürütme gayreti içerisinde olacaktır.

- Bilginin kolektif bir dinamizmin ürünü olduğunu, bireysel yaratıcılığın bu kolektif dinamiğin kalitesi ve derinliğiyle doğru orantılı olduğunu düşünen *Heretik*, tek yönlü okur-yazar, yazar-yayınevi ilişkisini değil, karşılıklı etkileşim ve "beslemenin" azami düzeyde olduğu kolektif bir iradenin vücuda gelmesini amaçlamaktadır. Bu noktada egemen yayın tekellerinin konumunu da fikri ürünlerin üretim, dolaşım ve kullanım şart ve şekillerinin eleştirisi çerçevesinde sorgulanmak zorundadır. Dolayısıyla *Heretik*, sadece iktidarların bilgiyi kontrol etme şekillerine karşı de-

ğil, fikri ürünler alanındaki diğer tahakküm biçimlerine, özellikle tekelci yayın ağlarına karşı da sözünü sakınmamak durumundadır. Bugün ne yazık ki Türkiye'de belli başlı yayın tekelleri, fikri ürünlerin hangi çerçevede üretileceğine ve pazarlanacağına karar vermektedir. *Heretik* bu türden tekelci tüm anlayışları reddeden ve eleştirerek, sorgulayarak safları sıklaştıran bir iradedir.

➢ *Heretik*, hayata dair her konuyu "ayraç" içerisine alıp radikal bir şüphe doğrultusunda hem yeniden okuma hem de anlamı çözümleyip yorumlama çabasındadır. Bu yüzden farklı düşüncelerin, ezber bozucu yaklaşımların, sıradan eğilimleri sıra dışı okuyanların perspektifiyle bakar dünyaya. Aşinalığın yarattığı körlük ve kayıtsızlık yerine sürekli bir etnolojik kuşku, merak ve heyecan ikame eder.

➢ *Heretik*, "işini" düzgün yapar. Her yayınına ilk yayınıymış gibi özen gösterir, tashihinden baskısına kadar kaliteden, derinlikli-ciddi işten kesinlikle ödün vermez. Yayıncılığa dair etik ilkelere ve entelektüel dürüstlüğe azami ölçüde özen gösterir.

➢ Sadece sosyal ve doğa bilimlerinde değil, edebiyatta, sanatta ve her türlü kültürel yaratım alanlarında, çatlaklardan sızan eleştirinin beşiği olmaya çalışan *Heretik*, farklı yayın türlerinin çeşitli seslerini eleştirel bir anlayışın ve kolektif bir kavrayışın ritminde yeni bir ezgiye dönüştürme gayretindedir. Yekpare bir *nomos*, tek bir teorinin veya görüşün temsilciğini yapmaktansa eleştirel "eşekliğin" sınırlarını olabildiğince zorlamak, sinir bozucu, kafa karıştırıcı "gürültünün" desibelini yükseltmek, "kıyıda-köşede" kalmış, çatlakları tekkesi yapmış bütün heretik unsurları kucaklamaktır hayalimiz. Kolektiftir işimiz, kolektiftir derdimiz.

➢ *Heretik*, Batılı kimi yaklaşımların ya da belirli kişi/kişilerin Türkiye'deki mümessili olma gibi kaygı da gütmemektedir. Bu tür çabaların artık karikatürel değerlendirilmesi ge-

rektiğini düşünmektedir. Kavramsal "tencere" mümessilliği artık aşılmalıdır. Bu tencerede yapılan yemeğin "tadı" çoktan kaçmıştır. Yalnız şunu da ifade etmek gerekir. Sosyalin ezber bozucu tahliline fayda sağlaması ve devamında çeşitli fikri filizlenmeleri ve ampirik uygulamaları tetiklemesi noktasında, yabancı düşünürlerin ve kavram setlerinin Türkçeye kazandırılması her zaman *Heretik*'in öncelikli kaygılarından olacaktır. İthal edilmiş fikri ürünlerin "resmi" distribütörü olma ve bunun sağlayacağı rantın peşinde koşma kaygısı ise başka bir şeydir. Yetersizliğin, özgüven eksikliğinin, güdüklüğün ve kolaycılığın bir ifadesidir. *Heretik*'in bu tarakta bezi yoktur. Osmanlının "tercüme bürolarından" bugüne kadar gelinen süreçte ne yazık ki çok bir şey değişmemiştir. Kavramlar bir işlevsellikleri varsa, bir meseleyi farklı bir şekilde "kavratabiliyorlarsa", yani bir tahlilde, bir araştırmada "görülmeyeni-görülemeyeni" veya görülüp de dillendirilemeyeni ifşa etmeye yarıyorlarsa, diğer bir ifadeyle pratik bir değerleri varsa anlamlıdırlar. Dolayısıyla ne kavram fetişizmi ne de kavram mümessilliğidir derdimiz. "Çeviri" pratiklerini yeniden düşünerek, kaliteli çeviriden ödün vermeden "aktarılanın" sahada tatbikatının ve tefekkürde türemesinin peşinde koşmaktır gayemiz.

- *Heretik* siyasaldır, zira tefekkür siyasaldır. Kelimenin, mürekkebin, sözün edimsel sihrinin dokunduğu her alan iktidar ilişkilerine etki yaptığı ölçüde siyasalın da alanıdır. Dolayısıyla hakikati işaret eden sözcük siyasaldır, bilim siyasaldır. Bu, son dönemlerin post-modern görecelilik rüzgârına kapılıp bilimin reddi değildir. Bilim ve heretik aynı çatlaktan sızar. Bu çatlak, görünmeyenin, örtük olanın çatlağıdır. Bilim, gizil olanı sever, gizil olanla uğraşır; bilim gizil olanın ifşasıyla vardır. Bu ifşa faaliyetinin, "düzgün ve namuslu" biçimde yapıldığı takdirde, siyasal bir yönelim almamasının (yani iktidar ilişkileri üzerinde etkili

olmamasının) mümkünatı yoktur. Bilim ve heretik olanın bu noktada kucaklaşması ise kaçınılmazdır. Her ikisi de büyü bozucu bir derneğin murahhas azalarıdır. Özgürleşme, örtük olan bu mekanizmalara nüfuz etme neticesinde ortaya çıkan bilinçlilik durumlarının bir tezahürüdür. Maruz kalma durumundan çıkıp müdahil olma durumudur.

➢ Egemenin iktidarı dilde, sözcükte başlar. *Heretik*, bu "işbirliğine" itiraz ettiği için heretiktir. "Şeylerin" egemenin diliyle ve dilinde ete kemiğe bürünmüş şekillerinedir itirazımız. O halde "hakikati" değiştirmek, ***belli şartlar altında***, "tespiti" farklı şekilde yapmakla, işaret eden-edilen ilişkisini, sözle-şeyin buluşmasını farklı bir düzlemde farklı bir perspektif üzerinden inşa etmekle mümkündür. *Heretik*, mürekkeple mürekkebe rağmen, bilimle bilime rağmen, girişilen bu kavganın da adıdır aynı zamanda.

Egemenlerin berisinde, toplumsalın çatlaklarında, bilimin aynasında ama hayatın tam da ortasındadır *Heretik*. Bu inançladır ki, hayatın tahakküm altındaki tüm çatlaklarından yüklediği eleştiriyi, bilgiyi, muhalefeti derin okyanuslara sürükleyerek büyütmek isteyen tüm dostların katkısını beklemektedir. Kısacası bir derdimiz var; davet bizden icabet sizden...

HERETİK

Seçilmiş Metinler

Kendisi tarafından özenle seçilmiş çeşitli mülakat ve sunumların derlemesinden oluşan bu kitapta Bourdieu, teorisini açımlıyor, fikri ve sosyal yörüngesini hatırlatıyor ve hangi kavramla ne demek istediğini, hangi noktaların yanlış anlaşıldığını titizlikle ortaya koyuyor. Bu kitap aslında bir davettir; Bourdieu ve teorisiyle bir diyaloga davettir. Kitaptaki metinlerin ekseriyetinde hissedilebilen sözlü sunumun dili, okurla yazar arasında samimi ve doğrudan bir ilişkinin kurulmasına imkân tanıyor ve argümanlara açıklık ve sadelik kazandırıyor. Aslında, kapsamlı ve derin bir teorinin, fiiliyattaki işleyişine tanıklığa çağırmaktadır bizi Bourdieu. Bilimsel bir makalenin retorik ve akademik soğukluğundan çok uzaklarda, canlı ve yaşayan bir tefekkürün, sözlü iletişimin bütün açıklığı ve sıcaklığında kendini okura samimiyetle sunmasıdır söz konusu olan. Bourdieu düşüncesini bütün kıvrımlarında, dehlizlerinde ve yol ayrımlarında keşfetmek isteyenlere duyurulur. Davet Bourdieu'den, icabet sizden...



ISBN 978-605-86008-1-2

